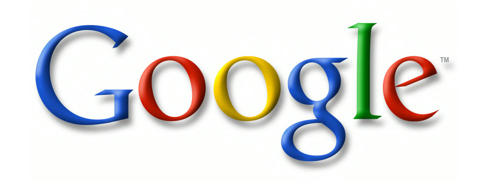
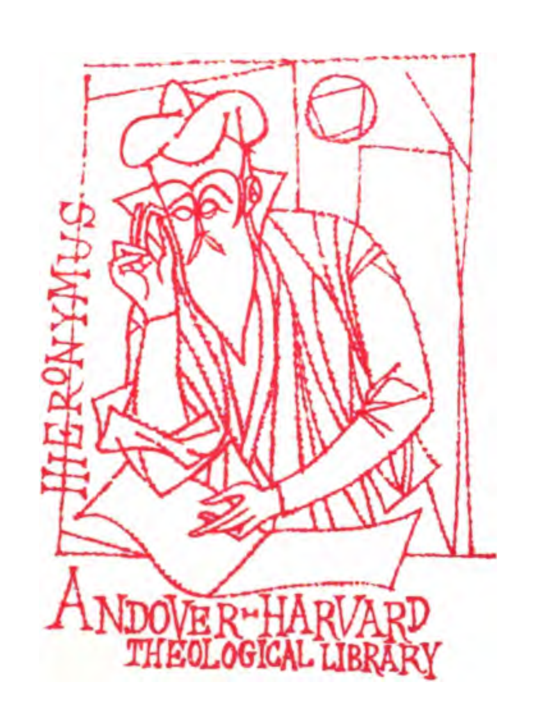

Google


RD DEPOSITORY
TTLE BOOK
Digitized by Google


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

FASCICULE XXVI. DABILLON — DÉMOCRATIE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

—

1908

Imprimatur

Parisiis, die 10 Junii 1908.

† LEO-ADOLPHUS
Archiep. Parisiensis.

LISTE DES COLLABORATEURS DU VINGT-SIXIÈME FASCICULE

MM.

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BERNARD, à Paris.

BIGOT, curé de Remenauville-en-Haye (Meurthe-et-Moselle).

BRUCKER, rédacteur aux *Études,* à Paris.

CLERVAL, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

CONSTANTIN, aumônier du lycée de Nancy.

COULON (le R. P.), des Frères-Prêcheurs, à Rome.

DAUPHIN, à Paris.

DUBLANCHY (le R. P.) de la Société de Marie, professeur au scolasticat de Differt-Messancy (Belgique).

ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, archiviste de l'Ordre, à Rome.

FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

FOURNERET, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

HEURTEBIZE (le R. P.), bénédictin de Solesmes, à Ryde (Ile de Wight).

INGOLD, à Colmar (Alsace).

LARGENT, ancien professeur d'histoire ecclésistique à l'Institut catholique de Paris.

MM.

MOUREAU, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

OBLET, curé de la paroisse Saint-Georges, à Nancy.

ORTOLAN, (le R. P), des Oblats de Marie-Immaculée, à Rome.

PALMIERI (le R. P.), religieux augustin, à Cracovie.

PETIT (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, supérieur de la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.

PÉTRIDÈS, (le R. P.) des Augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.

SCHWALM (le R. P.), des Frères-Prêcheurs, à Nice.

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, au couvent de Jambes-lès-Namur (Belgique).

SERVIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat de Hastings (Angleterre).

VAILHÉ (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, rédacteur des *Échos d'Orient,* à Constantinople.

VALTON, ancien professeur au grand séminaire de Langres, à Paris.

VILLIEN, professenr de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* paraît par fascicules de 160 pages (320 colonnes) représentant la valeur de 3 vol. in-12 de 300 pages. — Une gravure hors texte tient lieu de 16 pages de texte.

Le prix de chaque fascicule, rendu franco, est de 5 fr. net payables après la réception de chaque fascicule.

Les fascicules ne se vendent pas séparément et ne sont fournis qu'aux souscripteurs à l'ouvrage complet.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME QUATRIÈME

DABILLON-EMSER

Imprimatur

Parisiis, die 27 mensis Decembris 1910.

† Leo. ADOLPHUS,

Arch. Parisiens.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

DABILLON-EMSER

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

—

1911

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME QUATRIÈME

MM.

Antoine, au Mans (Sarthe).

Autore (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence (Italie).

Bareille, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

Bernard, à Paris.

Bigot, curé de Remenauville-en-Haye (Meurthe-et-Moselle).

Brucker, rédacteur aux *Études*, à Paris.

Chébli (Sa Béatitude Mgr), archevêque de Beyrouth, à Beyrouth.

Chossat (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).

Chollet (Sa Grandeur Mgr), ancien professeur de morale aux Facultés canoniques de Lille, évêque de Verdun.

Clamer, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Clerval, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

Constantin, aumônier du lycée de Nancy.

Coulon (le R. P.), des Frères Prêcheurs, professeur à l'*Angelicum*, à Rome.

Dauphin, à Paris.

Dehove, professeur à la Faculté libre des lettres de Lille.

Dublanchy (le R. P.), de la Société de Marie, professeur de théologie au scolasticat de Differt (Belgique), puis au noviciat de Moncalieri (Italie).

Édouard d'Alençon (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, archiviste de l'ordre à Rome.

Fonsegrive, professeur de philosophie au lycée Buffon, à Paris.

Forget, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

Fourneret, professeur de droit canonique à l'Institut catholique, et vice-official de l'archidiocèse de Paris.

MM.

Gardeil (le R. P.), des Frères Prêcheurs, régent du Collège théologique de Kain (Belgique).

Gastoué, à Paris.

Gaudel, vicaire à la paroisse Saint-Nicolas de Nancy.

Godet, à Rosnay (Vendée).

Heurtebize (le R. P. dom), bénédictin de Solesmes, à Ryde (Ile de Wight).

Humbert, à Paris.

Ingold, à Colmar (Alsace).

Largent, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris.

Le Bachelet (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Ore Place, (Angleterre).

Levesque, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Paris.

Merlin (le R. P.), religieux augustin, à Gand (Belgique).

Michel, professeur de théologie aux Facultés canoniques de Lille.

Moisant, à Paris.

Moureau, professeur de théologie aux Facultés canoniques de Lille.

Nau, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Oblet, curé de la paroisse Saint-Georges, puis supérieur du grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

Ortolan, à Rome, puis à Paris.

Palmieri (le R. P.), religieux augustin, à Cracovie, puis à Rome.

Petit (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, supérieur de la maison de Kadi-Keui à Constantinople.

Pétridès (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.

Quilliet, professeur de théologie aux Facultés canoniques de Lille.

MM.

Raymond (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, professeur de théologie au scolasticat de Kadi-Keui, à Constantinople.

Roland, vicaire à la paroisse Saint-Géraud d'Aurillac (Cantal).

Salaville (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à la maison de Kadi-Keui, à Constantinople.

Schwalm (le R. P.), des Frères Prêcheurs, à Nice († le 7 novembre 1908).

Servais (le R. P.), carme déchaussé, au couvent de Jambes-lès-Namur (Belgique).

Servière (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique, au scolasticat d'Ore Place (Angleterre).

MM.

Vacandard, premier aumônier du lycée Corneille, à Rouen.

Vailhé (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, rédacteur aux *Échos d'Orient*, à Constantinople.

Valton, ancien professeur au grand séminaire de Langres, à Paris, puis à Tepeapulco (Mexique).

Vernet, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Lyon et au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme).

Verschaffel, à Paris.

Villien, professeur de droit canonique à l'Institut catholique de Paris.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

D

DABILLON ou **D'ABILLON André** fut quelque temps jésuite, subit l'influence du visionnaire Jean Labadie, sortit avec lui de la Compagnie de Jésus (1639) et l'accompagna dans ses missions en Picardie, mais ne le suivit pas dans ses erreurs et son apostasie. Fait grand-vicaire par Mgr de Caumartin, évêque d'Amiens, Dabillon accepta ensuite la cure de Magné, près Niort; il mourut à Magné vers 1664. Il a publié : *La divinité défendue contre les athées,* in-8°, Paris, 1641. Il a aussi prétendu rendre la philosophie plus accessible et en même temps plus solide, dans son *Nouveau cours de philosophie en françois, divisé en 4 parties contenant la logique, métaphysique, physique et morale, suivant la doctrine des plus célèbres autheurs,* 4 in-8°, Paris, 1643. Le titre courant des volumes porte : *La philosophie des bons esprits.* Il a fait paraître à part : *La métaphysique des bons esprits, ou l'idée d'une métaphysique familière et solide,* in-8°, Paris, 1642; *La morale des bons esprits, ou l'idée et abrégé d'une morale familière et solide,* in-8°, Paris, 1643. L' « auteur célèbre » que Dabillon déclare suivre de préférence est Ockam, le chef de l'école nominaliste. On a encore de lui : *Le concile de la grâce, ou Réflexions théologiques sur le second concile d'Orange, et le parfait accord de ses décisions avec celles du concile de Trente,* in-4°, Paris, 1645.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres,* t. xx; *Dictionnaire de Moréri,* Paris, 1759, t. iv.

Jos. Brucker.

DADIKÈS, polémiste grec du xviiie siècle. On en a fait un comte d'origine crétoise; il appartenait plutôt à la famille dalmate des Dadich. En 1770, il composa à Venise un ouvrage de controverse intitulé : Περὶ τῶν πέντε διαφορῶν τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς ἐκκλησίας. Les cinq points discutés par l'auteur sont la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, les azymes, le purgatoire et la béatitude des saints. Son livre est resté inédit.

A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 188.

S. Pétridès.

DAELMAN Charles-Ghislain, théologien belge, né à Mons en 1670. Après de brillantes humanités, il vint étudier la philosophie et la théologie à l'université de Louvain, où ses succès le firent vite remarquer. Il y fut proclamé successivement docteur, « docteur-régent » et professeur ordinaire à la faculté de théologie, et président du collège Adrien VI, dit *Collège du pape.* Il fut en outre chanoine de Saint-Pierre en la même ville et chanoine de Sainte-Gertrude à Nivelles. Il mourut à Louvain le 21 décembre 1731, après avoir été plusieurs fois recteur de l'université. La charge rectorale était alors non une charge à vie, mais une charge simplement semestrielle, le titulaire pouvant du reste être réélu. Ce détail historique a sûrement échappé aux auteurs qui, énumérant les fonctions et les honneurs auxquels Daelman s'éleva par son talent, concluent en disant qu'il « devint finalement recteur de l'université ». Si nous en croyons son épitaphe, d'ailleurs très élogieuse, qui se voit encore dans la chapelle de Saint-Charles-Borromée en l'église primaire de Saint-Pierre, il avait été nommé aux sièges épiscopaux de Namur, de Gand et de Tournai, et, trois fois, il avait eu la modestie de refuser. La même inscription rapporte sa mort à l'année et au jour marqués ci-dessus; c'est donc à tort que certains articles biographiques indiquent la date de 1730 et que le 31 décembre a été substitué au 21.

Daelman jouissait, en son temps et dans son milieu, d'une considération peu commune. Il la devait à la régularité exemplaire de sa vie, à son caractère aimable et à son entente des affaires autant qu'à l'ardeur et à la facilité de son activité scientifique. A celle-ci il joignait volontiers les pratiques du zèle sacerdotal, et l'on a noté qu'il aimait à diriger les études des fils de famille se préparant à recevoir les saints ordres. On a de lui un cours de théologie, qui a pour base et qui suit l'ordre de la *Somme* de saint Thomas, sans se transformer jamais en commentaire perpétuel, mais en s'attachant plutôt à bien mettre en lumière les thèses et les difficultés principales. Cette œuvre se recommande par la lucidité de l'exposition, ainsi que par la solidité de la doctrine et par une sage défiance à l'endroit des erreurs jansénistes et quesnellistes. Malgré ses mérites, elle ne fut publiée qu'après la mort de l'auteur, par les soins réunis du baron De Raet Vander Voort et de l'imprimeur anversois Jacques-Bernard Jourel. Sous le titre de *Theologia seu observationes theologicæ in Summam D. Thomæ,* elle parut simultanément en deux éditions dont l'une comprenant 2 in-fol., Anvers, 1735-1737, et l'autre, 9 in-8°, Anvers, 1734-1737. A côté de ce grand

ouvrage, il est telle notice qui en attribue à Daelman deux autres, à savoir un « traité recherché » *De actibus humanis* et des *Thèses sur le système de la grâce en réponse à Jean Opstraet,* « Louvain, 1706. » Mais le *De actibus humanis* est certainement celui qui fait partie intégrante de la *Theologia,* où il occupe sa place naturelle suivant le plan connu du Docteur angélique; et les *Thèses sur le système de la grâce* semblent bien être aussi les *Theses* et les *Quæstiones* qui figurent dans le même ensemble, en guise d'appendice complémentaire au traité *De gratia.* Aux diverses parties de la *Theologia* les éditeurs ont joint des *Discours* de circonstance, que Daelman a prononcés pour la plupart à l'occasion de promotions théologiques. Dans ces harangues officielles et solennelles, l'orateur quitte parfois, bien que rarement, le domaine de la théologie pour celui de l'histoire, et l'on sent facilement qu'il est alors moins à l'aise et moins informé que sur son terrain habituel; il y parle du reste un latin qui vise manifestement à s'élever au-dessus du latin théologique ordinaire, mais dont l'élégance n'est pas toujours égale à elle-même.

De Ram, *De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt,* Louvain, 1848; De Smet, art. *Daelman,* dans la *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique,* Bruxelles, 1873, t. IV *b;* Piron, *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van Belgie,* Malines, 1860.

J. FORGET.

DAGN Placide, bénédictin, né à Sœll le 7 juillet 1745, mort le 2 août 1817, appartenait à l'abbaye de Fiecht en Tyrol, y enseigna la théologie et y remplit les fonctions de prieur. On a de lui : *Godescalcus ab errore prædestinatorum vindicatus,* in-8°, Inspruck, 1777; *Paraphrasis vaticinii Jacobæi de perennitate sceptri Juda, cum assertionibus ex universa theologia dogmatica publice propugnandis in ascetério benedictino Georgimontano,* in-8°, Inspruck, 1783.

Hurter, *Nomenclator,* 1895, t. III, col. 593; *Scriptores ord. S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico,* in-4°, Vienne, 1881, p. 54.

B. HEURTEBIZE.

DAGUERRE Jean, théologien français, né à Larresorre en 1709, mort le 25 février 1785. Malgré la pauvreté de ses parents, il alla étudier la théologie à Bordeaux sous le Père Chourio, jésuite. Revenu dans son pays, il fut vicaire à Anglet, puis à Bayonne. Il prêcha avec succès des missions dans le diocèse et entreprit d'y établir un séminaire. Il réussit dans cette œuvre difficile et le séminaire de Larresorre fut terminé en 1733; il en fut le directeur jusqu'à sa mort. Il fonda en outre à Hasparren un monastère de femmes auquel il donna en les modifiant légèrement les règles des religieuses de la Visitation. Il publia : *Abrégé des principes de morale et des règles de conduite qu'un prêtre doit suivre pour bien administrer les sacrements,* in-12, Poitiers, 1773. D'autres éditions de cet ouvrage parurent en 1819 et 1823 complétées et revues par M. l'abbé Lambert, vicaire général de Poitiers.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., 1855, t. V, p. 471.

B. HEURTEBIZE.

DAILLÉ Jean, DALLAEUS, prédicateur et théologien calviniste, naquit à Châtellerault le 6 janvier 1594. Après avoir fait ses études à Saint-Maixent, Poitiers, Châtellerault, Saumur, il fut choisi par Duplessis-Mornay pour précepteur de ses deux petits-fils, et fit en leur compagnie de nombreux voyages à l'étranger; il se lia d'amitié à Venise avec Fra Paolo Sarpi et Asselineau. Rentré en France en 1621, il se fit recevoir ministre, fut choisi en 1626 par le consistoire de Paris pour pasteur de l'église de Charenton. Il occupa ce poste pendant quarante-quatre ans, célèbre par ses prédications et ses ouvrages de controverse contre les docteurs catholiques. Il fut modérateur au synode national de Loudun (1659), le dernier que les Réformés aient tenu avec la permission du roi. En cette qualité, il reçut communication de l'interdiction que Louis XIV faisait aux Réformés de tenir désormais des synodes nationaux, et s'efforça en vain de faire rapporter cette décision. Il mourut à Paris, le 15 avril 1670.

Daillé eut, de son temps, une véritable réputation d'orateur et de théologien; Balzac l'estimait « un grand docteur »; d'après Patin « ceux de la Religion disaien que, depuis Calvin, ils n'avaient pas eu de meilleur plume que M. Daillé. » Bossuet avait fait vingt-deu pages d'extraits de ses ouvrages en vue de les réfuter

Comme théologien, son attitude par rapport à l'auto rité des saints Pères est remarquable. Dès ses pre mières publications, il lui consacre un traité spécia destiné à prouver « que les Pères ne peuvent estr juges des controverses aujourd'hui agitées entre ceu de l'Église romaine et les protestants : 1° parce qu est, sinon impossible, au moins très difficile, de sçavo nettement et précisément quel a esté leur sentime sur icelles; 2° parce que leur sentiment (posé qu fust certainement et clairement entendu) n'estant infaillible, ni hors de danger d'erreur, il ne peut av une autorité capable de satisfaire l'entendement, ne peut ni ne doit croire en matière de religion ce qu'il sçait estre assurément véritable. » *Traité l'emploi,* préface. Il reconnait cependant qu'on respecter et étudier les ouvrages des saints Pè « argumentant de ce que nous y trouverons négat ment plutôt que positivement. » Cette thèse fut attac non seulement par les controversistes catholiq mais par les anglicans Pearson, Beveridge, Cave, ton. Cf. Rébelliau, *Bossuet historien,* p. 50. Dai revint dans son livre *La foy fondée sur les sai Écritures,* où il prétend prouver que tous les do chrétiens sont explicitement contenus dans la ou du moins peuvent se déduire logiquement des trines scripturaires. Dans ses dernières années traîné par le mouvement d'études patristiques qu anglicans avait passé aux calvinistes français, connut « que les Pères peuvent être ouïs, non c juges, mais comme témoins de la tradition de l' de leur temps, et que les écrivains des trois pre siècles sont la première et principale partie de enqueste ». *Réplique aux deux livres,* c. II. Et sacre plusieurs ouvrages importants à prouver dogmes et les pratiques romaines furent inco l'Église des trois premiers siècles, ou même p ment réprouvés par elle. Cf. *Réplique aux deux* c. V-XXXVII, et les ouvrages indiqués ci-desso belliau, *Bossuet historien,* p. 52.

Il n'existe pas d'édition des œuvres compl Daillé. Ses principaux traités sont : *Traité de l des saints Pères pour le jugement des différe sont aujourd'hui en la religion,* Genève, 16 latine, Genève, 1636, 1655, 1686; Londres, 167 *logie pour les Églises réformées où est prouve cessité de leur séparation d'avec l'Église r* Charenton, 1633, 1641; trad. anglaise, 1653; tra Amsterdam, 1652; Genève, 1677; *La foy fonde sainctes Écritures,* Charenton, 1634, 1661 ; tra Genève, 1660, 1677; *De la créance des Pères s des images,* Genève, 1641; trad. latine, 1642; *et satisfactionibus humanis,* Amsterdam, 164 *juniis et quadragesima,* Deventer, 1654, 165 *tatio de 2 Latinorum ex unctione sacrament matione et extrema unctione,* Genève, 1659; *I de sacramentali sive auriculari Latinoru sione,* Genève, 1661; *Réplique de Jean L deux livres que Messieurs Adam et Cottiby c contre lui,* Genève, 1662; *Adversus Latinorun*

religiosi objecto traditionem, Genève, 1664; *Exposition de l'institution de la saincte cène*, Genève, 1664; *De cultibus religiosis Latinorum*, Genève, 1671. Vingt volumes de sermons furent imprimés en divers lieux, de 1644 à 1670.

Bayle, *Dictionnaire*, art. *Daillé*; [A. Daillé], *Les deux derniers sermons de M. Daillé, prononcez à Charenton le jour de Pasques, sixième avril 1670, et le jeudy suivant, avec un abrégé de sa vie et le catalogue de ses Œuvres*, Charenton, 1670; Haag, *La France protestante*, t. IV, p. 180 sq.; Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1892; Recolin, *Daillé*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*; Vinet, *Histoire de la prédication réformée au XVIIe siècle*, Paris, 1860, p. 182 sq.; *Kirchenlexikon*, t. V, col. 1341-1342; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 427-428.

J. DE LA SERVIÈRE.

DAINEFF, DAINEFFE Grégoire, né à Liége, docteur en théologie de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, enseigna dans l'abbaye de Saint-Hubert. Il vécut dans la première moitié du XVIIe siècle. On a de lui : *Epitome historiarum vitæ monasticæ sancti Augustini*, imprimé avec un ouvrage de Jean Gonzalez de Critana : *De institutione et antiquitate familiæ S. Augustini*, Anvers, 1612. Il composa également : *Tractatus de triplici mundo, divino, angelico et humano*; la Ire partie de ce traité *De mundo divino* a seule été publiée, in-fol., Liége, 1639.

Valère André, *Bibliotheca Belgica*, in-8°, Louvain, 1643, p. 299; Hurter, *Nomenclator*, 3° édit., 1907, t. III, col. 633.

B. HEURTEBIZE.

DALBIN Jean, théologien français, né à Toulouse vers 1590, fut archidiacre de la cathédrale de cette ville. Controversiste, il a publié : *Discours et avertissements salutaires au simple et très chrétien peuple de France pour connaitre les bons et fidèles évangélisateurs des faux prophètes par une conférence des Écritures saintes et anciens docteurs faite avec les ministres de l'évangélique réformation touchant le fait et la vocation légitime*, in-8°, Paris, 1566; *Six livres du sacrement de l'autel prouvé par des textes d'Écriture sainte, autorité des anciens docteurs et propres témoignages des adversaires de l'Église catholique*, in-8°, Paris, 1566; *Opuscules spirituels*, in-8°, Paris, 1567; *La marque de l'Église*, in-8°, Paris, 1568.

B. HEURTEBIZE.

DALGAIRNS John Dobrée naquit dans l'île de Guernesey le 21 octobre 1818, fit ses études à Oxford, où il fut reçu maître ès arts, et devint scholar au collège d'Exeter. Entré dans le mouvement anglo-catholique d'Oxford, il publia dans l'*Univers* une lettre, datée du dimanche de la Passion 1841, sur les partis de l'Église anglicane. Elle est reproduite dans le *Dictionnaire des conversions* de Migne, Paris, 1852, col. 443-448. Il collabora à la traduction anglaise de la *Catena aurea* de saint Thomas sur les Évangiles, qui parut avec une préface de Newman, 4 vol., Oxford, 1841-1845. Bientôt après, il se joignit à Newman et se retira auprès de lui à Littlemore. Il collabora à sa collection des *Lives of the English Saints*, et y publia une vie de saint Étienne Harding, Londres, 1844, qui eut plusieurs éditions, et qui fut traduite en français, Tours, 1848, et en allemand, Mayence, 1865, et celles des saints Hélier, Gilbert, Aelred. Il écrivit dans le *British Critic* des articles sur Dante, les jésuites et l'histoire de la Vendée. Le 29 septembre 1845, il abjura l'anglicanisme à Aston-Hall entre les mains du P. Dominique, passioniste italien; il précédait Newman de quelques jours. En 1845, il était à Langres pour se préparer au sacerdoce auprès de l'abbé Jovain; il y fut ordonné prêtre en 1846 et rejoignit Newman à Rome. Il entra avec lui à l'Oratoire de saint Philippe de Néri, et fut un des premiers membres de la congrégation oratorienne d'Angleterre constituée en 1847. Il avait pris en religion le nom de Bernard. A partir du mois de mai 1849, il demeura à la maison de Londres, employé au saint ministère et à la prédication, sauf un séjour de trois ans à Birmingham (octobre 1853 à octobre 1856), jusqu'à sa mort, le 8 avril 1876. Il en avait été le supérieur de 1863 à 1865. Il publia beaucoup d'articles dans la *Dublin Review*, entre autres, *The German Mystics of the fourteenth century*, 1858, qui fut publié à part, et dans la *Contemporary Review*, 1874, t. XXIV, p. 321 sq., un essai : *The Personality of God*. Les deux écrits, tout remplis d'onction, qui l'ont rendu célèbre, sont : 1° *The devotion to the Sacred Heart of Jesus*, avec une introduction sur l'histoire du jansénisme, in-8°, Londres, 1853; 2° *The Holy Communion, its philosophy, theology and practice*, in-12, Dublin, 1861, dont une traduction allemande a paru à Mayence, en 1862, et la version française par l'abbé Godard, forme 2 in-12, Paris, 1863, sous le titre : *La sainte communion*.

Dictionnaire des conversions de Migne, Paris, 1852, col. 442-448, 977-979; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 340-341; *The dictionary of national biography*, Londres, 1888, t. XIII, p. 388-389; J. Gillow, *A bibliographical dictionary of the English catholics from the breach with Rome in 1534 to the present time*, Londres, 1885-1902, t. II.

E. MANGENOT.

DAM. — I. Définition. II. Preuves. III. Gravité. IV. Durée. V. Inégalités de la peine du dam en enfer. VI. La peine du dam en purgatoire. VII. Dans les limbes. VIII. Sur la croix, Notre-Seigneur a-t-il souffert la peine du dam?

I. DÉFINITION. — Le mot dam, du latin *damnum*, perte, dommage, et, par suite, peine, souffrance, signifie, dans le langage théologique, la peine essentielle et principale due au péché.

La peine du dam se distingue de la peine du sens, et cela, dit saint Thomas, de trois manières différentes, selon que l'on considère Dieu qui l'inflige, ou le pécheur qui la subit, ou, enfin, la faute dont elle est le châtiment.

1° *Si l'on considère Dieu qui l'inflige*, la peine du dam embrasse toute peine dont Dieu est l'auteur par le simple retrait qu'il fait de sa présence et de ses bienfaits, tandis que la peine du sens est l'effet d'une action afflictive et positive de Dieu. Ainsi, par exemple, la privation de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui l'accompagnent, se ramène à la peine du dam envisagée sous ce premier rapport. *Hujus pœnæ Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo. Pœna vero sensus est quæ per aliquam actionem infligitur, et hujus, etiam agendo, Deus est auctor.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, q. III, a. 1.

2° *Par rapport au pécheur qui la subit*, la peine du dam est toute peine consistant formellement en une privation, que cette privation soit accompagnée de souffrance, ou non; car il n'est pas de l'essence de la peine en général de causer toujours la douleur. Pour que la notion de peine soit réalisée, il suffit d'une opposition à la volonté que les théologiens appellent *habituelle*, comme serait, par exemple, la peine provenant de la privation d'un bien dont on souffrirait, si on la connaissait, tandis qu'on n'en souffre point, parce que, de fait, on ne la connaît pas, ou on ne s'en aperçoit pas. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De malo*, q. I, a. 5, 6; q. V, a. 3, ad 3um. Telle est la peine du dam pour les enfants morts sans baptême, ou pour les adultes, qui, au moment de la mort, n'auraient aucune faute grave, en dehors du péché originel. La privation éternelle de la vision béatifique est assurément un très grand malheur pour eux; mais ils n'en souffrent pas positivement, car l'absence de la justice originelle ne les prédisposait pas à cette vision béatifique qui dépasse infiniment les forces et les exigences de la nature humaine. En outre, ils ignorent qu'ils étaient surnaturellement destinés à la possession de Dieu, cette vérité étant l'objet de la

révélation, et cette connaissance venant à l'homme uniquement par la foi qu'ils n'ont jamais eue. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 1, ad 3um; a. 2, 3; S. Anselme, *De conceptu virginali*, c. xxvii, *P. L.*, t. clviii, col. 461. La peine du sens, au contraire, par rapport au pécheur qui la subit, consiste en une douleur ou torture positive. Pour ce motif, et vu l'extrême souffrance qu'elle cause, la peine du dam peut se ramener à celle du sens chez les damnés, qui, à la faute originelle, ont ajouté des péchés personnels. Ils savent en effet que, surnaturellement destinés à la gloire céleste, ils s'en sont eux-mêmes volontairement et définitivement exclus par une faute grave de leur part. Pour eux la peine du dam est plus terrible même que la peine du feu éternel. Néanmoins le supplice épouvantable dont ils souffrent par la seule privation de la vision béatifique, est communément appelé peine du dam, parce qu'il est alors comme la conséquence naturelle de l'éloignement de Dieu. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 2; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. i, § 1, n. 1-7, 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. viii, p. 397-400; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, *De justitia et ira Dei*, c. xxix, n. 203, in-8°, Paris, 1881, p. 503; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. v, n. 41, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. ii, p. 976; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis, sive introductio ad tractatum de pœnitentia*, part. I, c. ii, q. lxxxvii, n. 4, in-8°, Rome, 1897, p. 76.

3° *Enfin, si l'on considère la faute dont elle est le châtiment*, la peine du dam est celle qui correspond à la faute, en tant que par elle le pécheur se détourne de Dieu, souverain bien; par suite, la peine du dam est infinie, puisqu'elle est la perte irrémédiable de Dieu qui est le bien infini. La peine du sens correspond à la faute, en tant que par elle le pécheur se tourne vers la créature, pour mettre en elle sa fin dernière, et en jouir en dehors de l'ordre, ou plutôt contrairement à l'ordre fixé par la loi éternelle. Cf. S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. xxviii, *P. L.*, t. xlii, col. 419; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xx, a. 3; q. xxxiv, a. 1; Salmanticenses, *op. cit.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, dub. iv, § 1-3, n. 90-108, t. viii, p. 389-397; Suarez, *loc. cit.*, c. iv, n. 4, t. ii, p. 973. La peine du sens, correspondant à la conversion désordonnée du pécheur vers la créature qui est finie, est elle-même finie, quelque terrible qu'elle paraisse. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. lxxxvii, a. 4; IIIæ Suppl., q. xcix, a. 1.

Prise dans la signification spéciale qu'on lui donne communément, la peine du dam indique donc le *damnum* par excellence, ou le dommage le plus grand que l'homme puisse subir, c'est-à-dire l'exclusion définitive de la vie éternelle, la perte irrémédiable de la béatitude suprême, la privation de la vision béatifique et de la possession de Dieu, la *mors secunda*, dont parle l'Apocalypse, xxi, 8, cette mort éternelle que la mort elle-même ne peut finir, comme s'expriment saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIX, c. xxviii, *P. L.*, t. xli, col. 656, et saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IX, c. lxvi, *P. L.*, t. lxxv, col. 915. Par suite, chez les adultes, damnés pour des péchés personnels, la peine du dam indique aussi le supplice le plus épouvantable que la créature puisse endurer. C'est dans cette peine du dam que consiste essentiellement l'enfer, toutes les autres peines n'étant, par rapport à elle, que comme des accidents qui en découlent. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, part. I, sect. iv, a. 3, n. 643, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. ix, p. 317.

II. Preuves. — La peine du dam est nettement indiquée par les paroles que prononcera le souverain juge au jour du jugement dernier : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*. Matth., xxv, 41. Si la seconde partie de la sentence, *in ignem æter*[...] fait connaître la peine du sens réservée aux ma[...] pour toute l'éternité, la première partie, *disced*[...] *me, maledicti*, ne révèle pas moins clairement la [...] du dam qui leur sera infligée : séparation éternel[...] Dieu qui, en les maudissant, les repousse à ja[...] loin de sa présence, et leur dit le terrible *Nesci*[...] Luc., xiii, 27; Matth., vii, 23; xxv, 12; I Cor., vi, [...]

Ailleurs, la peine du dam est précisée plus en[...] Jésus-Christ annonce que les maudits seront r[...] dans les ténèbres extérieures, *ejicientur in ten*[...] *exteriores*. Matth., viii, 12; xxii, 13; xxv, 30. Les [...]mentateurs font remarquer que, très souvent, la béa[...] du royaume céleste est représentée, dans l'Écr[...] sous la figure d'un grand festin donné par le r[...] le père de famille, non au milieu du jour, mais l[...] ou à la tombée de la nuit. Luc., xiv, 16-24; Apoc., [...] Le mot δεῖπνον, employé dans le texte original, ne [...] aucun doute à cet égard. C'était, d'ailleurs, la co[...] des anciens de faire leurs festins d'apparat, le so[...] même la nuit, comme en témoigne plusieurs fois [...]ture elle-même. Judith, vi, 29; xii, 10; Matth., x[...] Marc., vi, 21; I Cor., xi, 20-21; I Thess., v, 7. C[...] la salle de ces festins était ornée d'une multit[...] lampes, allumées soit pour la commodité des nom[...] convives, soit pour rehausser la splendeur de l[...] ceux qui s'asseyaient dans la salle étaient envi[...] d'une très vive lumière; mais ceux qui ne pouv[...] pénétrer, ou qui étaient violemment rejetés au [...] se trouvaient plongés au contraire dans de pro[...] ténèbres, qui paraissaient d'autant plus épaisse[...] plus éclatante était la lumière de l'intérieur. [...] cité céleste est illuminée par la lumière infinie [...] Dieu lui-même. Ceux qui ont le bonheur d'être [...] dans ses murs n'ont pas besoin, pour y voir, des [...] du soleil, ou des autres astres, car Dieu lui-m[...] leur soleil. Is., lx, 19-20; Apoc., xxi, 11, 23; [...] Mais plus vive et consolante est la lumière don[...] sent les élus, lumière éternelle, lumière infin[...] profondes, plus complètes et plus épouvantab[...] les ténèbres extérieures dans lesquelles sont pl[...] les malheureux à jamais exclus du festin étern[...] bien là, certes, la privation totale de Dieu, la vra[...] du dam.

Saint Jean, Apoc., xxi, 11, 23, 24; xxii, 4, 5[...] tue ce contraste entre la lumière incréée et l'i[...] nuit. Il décrit combien le divin soleil, contem[...] à face, fait resplendir de sa propre clarté l'im[...] Jérusalem, où tout, pour mieux refléter cette i[...] rable lumière, est de l'or le plus pur, du crista[...] transparent, et dont les murs eux-mêmes ne son[...] que des pierres les plus précieuses. Une pur[...] tache est requise pour habiter cette cité resple[...] sous la divine lumière qui la traverse de tou[...] Apoc., xxi, 27. Et une voix se fait entendre [...] *canes et venefici, et impudici, et homicidæ, servientes, et omnis qui amat et facit men*[...] Dehors tous les ouvriers d'iniquité. Apoc., [...] C'est bien là encore l'indication de la peine [...] l'exclusion des maudits, chassés par Dieu l[...] face, et séparés de lui pour l'éternité.

Cette sévère sentence est souverainement [...] car il est de toute justice que ceux qui se so[...] tairement détournés de Dieu par le péch[...] restent séparés de lui. Cf. S. Thomas, *Sum*[...] Ia IIæ, q. lxxxvii, a. 4; *Contra gentes*, l. III, [...]

Quoique plongés dans de si épaisses tén[...] damnés ne sont pas cependant privés de l[...] leurs facultés naturelles d'appréhension et d[...] ni des notions acquises, ou même infuses[...] servent à mieux connaître leur extrême mis[...] ressentir davantage. Cf. S. Thomas, *In IV Se*[...] dist. L, q. ii, a. 2, q. i; *Sum. theol.*, IIa IIæ, [...]

ad 3um; IIIa Suppl., q. LXXXVIII, a. 1; *Compendium theolog.*, c. CLXXVI; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. VI, n. 9-10, t. II, p. 979-982.

III. GRAVITÉ. — La peine du dam est incomparablement la plus terrible de toutes les peines de l'enfer. Auprès d'elle, le tourment même du feu éternel, si atroce soit-il, n'est presque rien. Cf. S. J. Chrysostome, *Ad populum Antioch.*, homil. XVII, *super Matth.*, *P. G.*, t. LVII, col. 263; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXXII, *P. L.*, t. LII, col. 534 sq.; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. IV, n. 8, *Opera*, t. II, p. 974; S. Alphonse de Liguori, *Corso di meditazioni*, 2 in-8°, Turin, 1891, t. II, p. 580. Cette peine dépasse infiniment tout ce que l'intelligence est capable de concevoir ici-bas, et tout ce que le angage humain sait exprimer. Elle ne peut se mesurer, dit saint Bernard, que par l'infinité même de Dieu dont elle est la privation, *hæc enim tanta pœna, quantun ille*, « et, par conséquent, elle est grande à proportion que Dieu est grand. » Cf. Bourdaloue, *Carême*, *Sermon sur l'enfer*, *Œuvres complètes*, 16 in-8°, Paris, 1822, t. III, p. 68. Depuis longtemps les anciens Pères avaient parlé de même : *hæc est tanta pœna quantus ipsemet Deus*. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 711 sq. Le supplice du dam est d'autant plus insupportable que les maudits connaissent mieux combien est grand et captivant le bien qu'ils ont perdu. A cette pensée, dont ils ne peuvent se détourner, et qui les obsède, s'allume en eux un désir immense et à jamais inassouvi de l'éternelle béatitude. Mais cette infinie beauté de Dieu qui les attire par ses charmes, fait, par sa pureté sans tache, ressortir davantage leur honteuse laideur morale. Conscients de ce contraste qui les accable, ils sont à eux-mêmes un spectacle si repoussant, qu'ils préféreraient subir tous les tourments de l'enfer, plutôt que de paraître en ce hideux état, en présence du Dieu infiniment saint, et dans la société des élus, qu'ils haïssent pourtant d'une haine inextinguible. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, sect. IV, a. 3, n. 670, t. IX, p. 328. Ils se voient donc obligés, malgré les tendances les plus irrésistibles de leur être, à fuir Dieu, souverain bien, qui seul pourrait satisfaire leur soif insatiable de bonheur. Et ce Dieu, pour lequel ils se sentent faits, cette beauté suprême qui les attire et les repousse à la fois, cet objet de leur amour à jamais perdu, ils sont contraints, dans des transports d'une rage infernale, à le détester, le blasphémer et le maudire. C'est le tourment d'un cœur passionné d'amour et rongé par la haine de l'être qu'il adore, car, dit saint Thomas, les damnés ne souffriraient pas autant de la peine du dam, s'ils n'aimaient Dieu en quelque façon. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. II; *Compend. theolog.*, c. CLXXIV. Cette peine est donc la souffrance atroce de l'amour contrarié, méprisé, transformé en furie, et constamment au paroxysme de la rage et du désespoir. Cf. S. Augustin, *In Ps. CII*, n. 8; *De civitate Dei*, l. XXI, c. III, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1322; t. XLI, col. 710; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 1, q. V; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXIV, a. 1; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. XIX, t. II, p. 403.

Les damnés souffrent donc comme une espèce de déchirement de l'âme elle-même, tirée en divers sens à la fois, par des forces opposées et également puissantes. C'est comme un écartellement spirituel, torture bien plus affreuse que celle qu'ils ressentiraient, si leur corps était écorché vif, ou coupé en morceaux; car, autant les facultés de l'âme sont supérieures à celles du corps, autant est plus douloureux le déchirement profond par lequel elle est séparée d'elle-même, en étant séparée de Dieu, qui devait être l'âme de son âme, et la vie de sa vie. Voir Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 96-97. *Tanto aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quanto magis est sensitivum. Unde læsiones quæ fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid læsivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur... Et ideo oportet quod pœna damni*, etiam minima, *excedat omnem pœnam*, etiam maximam, *hujus vitæ*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. III, *De novissimis*, part. I, sect. IV, a. 3, n. 643, t. IX, p. 317. De ce déchirement intérieur de l'âme entière, naît une douleur intense dont aucun supplice de la terre ne peut donner la moindre idée. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLVIII, a. 3. q. III; *Cont. gentes*, l. III, c. CXLI; *Compendium theolog.*, c. CLXXIV-CLXXVIII.

Pour infliger au pécheur le tourment le plus formidable qui puisse être, Dieu n'a qu'à se retirer complètement de lui. Cf. Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. IV, n. 8, t. II, p. 975. De même qu'il dit au juste : C'est moi qui serai ta récompense, et elle sera immense, car rien n'est plus grand, ni meilleur que moi, Gen., XV, 1; de même il dit au réprouvé : C'est moi qui serai ton supplice, et je le serai en m'éloignant de toi, car il n'y a rien de plus terrible, dans les trésors de ma colère, que cette complète séparation de moi-même. Alors suivant l'énergique expression de saint Augustin, *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 848, se creuse dans l'âme réprouvée un abîme sans fond de ténèbres et de lamentables misères; vide affreux qui la torture bien plus que la faim dévorante, Ps. LVIII, 7; vide angoissant qui éternellement la tue, sans la faire mourir; car Dieu a fait l'âme humaine tellement grande que, pour remplir sa capacité infinie, et pour satisfaire son désir illimité de jouissances, il ne faut rien moins que Lui. Sans Lui, il ne reste en elle que la capacité infinie de souffrir. *Defluxit angelus, defluxit anima hominis, et indicaverunt abyssum universæ spiritualis creaturæ in profundo tenebroso... In ipsa miseria inquietudinis defluentium spirituum, et indicantium tenebras suas nudatas veste luminis tui, satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc, nec ipsa sibi*. S. Augustin, *loc. cit.* C'est le dénuement total, l'isolement infini. *Tenebrosa abyssus ipsi sibi est universa mens creata, propter infinitatem quam habet, non actus seu capacitatis, seu potentiæ. Væ autem ei, iterumque væ, si in hanc abyssalem vacuitatem defluat et in eo profundatur.* Billot, *Tractatus de novissimis*, q. III, thes. IV, § 1, in-8°, Rome, 1902, p. 77.

Le langage humain est aussi impuissant pour dire ce qu'est l'enfer, que pour dépeindre le bonheur du ciel. L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a point compris ce que Dieu a préparé de supplices à ceux qui l'offensent, comme de félicités à ceux qui l'aiment. Is., LXIV, 4; I Cor., II, 9. L'enfer nous est aussi inconnu que le ciel.

Objection. — La peine du dam ne paraît pas devoir être aussi grande, car, tant que nous vivons sur la terre, nous ne jouissons pas de la vision béatifique, et cependant nous n'en sommes pas à ce point affligés.

Réponse. — Pour l'homme vivant sur la terre, ne pas voir Dieu est une simple *négation* d'un bien qui ne lui est pas encore actuellement dû, et dont la possession est seulement possible; mais, pour le damné, c'est une vraie *privation* d'un bien dont il a faim et soif, et dont il ne saurait se passer sans souffrir immensément.

Nous connaissons sur la terre, infiniment moins que les damnés, le souverain bien qui est Dieu. D'autre part, nous avons, dans la vue et la possession des créatures qui nous entourent, bien des moyens de nous distraire de la pensée du bien suprême, et de calmer

en quelque façon, notre désir inné de bonheur. Nous trouvons donc en elles présentement un dérivatif et une jouissance. Mais, après la mort, le mode d'être et de connaître est profondément modifié. *In futura vita alius est et essendi et cognoscendi modus, et tam cito cessante unione ad corruptibile corpus, tam cito cessat transvertens sensum inconstantia concupiscentiæ.* Billot, *Tractatus de novissimis*, q. III, thes. IV, § 1, p. 78. D'abord, tous les biens de la terre sont complètement enlevés aux damnés. En outre, ils constatent que seule la vision de Dieu peut les rendre heureux. Par toutes les puissances de leur être, ils sont, pour ainsi dire, orientés vers la possession de ce bien que toutes leurs facultés, et l'essence même de leur nature réclament. Bien plus que le poisson n'a besoin d'eau, ou que nos poumons n'ont actuellement besoin d'air, les damnés ont un besoin pressant, impérieux, constant, ininterrompu, de Dieu. Ils ne peuvent, un seul instant, en détourner leur pensée. Les créatures qui les entourent, loin de leur apporter un adoucissement, ou même une simple distraction, ne servent qu'à augmenter leur torture en contribuant à leur supplice. Cf. S. Chrysostome, *In Joa.*, homil. XXIII; *In Heb.*, homil. XI, XII, *P. G.*, t. LIX, col. 137 sq.; t. LXIII, col. 90-95; S. Augustin, *Enchiridion*, c. CXII, *P. L.*, t. XL, col. 284; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXIX, n. 205, p. 506 sq.

IV. DURÉE. — L'éternité de la peine du dam a été, sinon formellement niée, du moins mise en doute par Origène, si toutefois ses écrits, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous, n'ont pas été interpolés. Cf. Petau, *Dogmata theologica*, tr. *De angelis*, l. III, c. VI, n. 4-13; c. VII, n. 1-14, 8 in-4°, Paris, 1866, t. IV, p. 101-113; P. Prat, *Origène*, p. 99-102. La fin de cette peine et des autres tourments qui l'accompagnent, était nommée par les Grecs ἀποκατάστασις, ou restitution universelle. A ce moment, les damnés auraient, en tout, été égaux aux élus et réciproquement. Cf. Petau, *op. cit.*, p. 105. Cette erreur monstrueuse, car elle tendait à assimiler, après un certain temps, les vierges pures aux prostituées, Lucifer à l'archange saint Gabriel, les martyrs aux apostats, les apôtres aux démons, etc., cf. S. Jérôme, *In Matth.*, XXV, 46, *P. L.*, t. XXVI, col. 197, fut embrassée et défendue par Théodore de Mopsueste, par les priscillianistes, et par ces anciens hérétiques que saint Augustin appelle « les miséricordieux ». Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XVIII, n. 1; *De hæresibus ad Quodvultdeum*, c. XLIII, XLV, *P. L.*, t. XLI, col. 732-736 sq.; t. XLIII, col. 33 sq.; S. Jérôme, *In Joa.*, III, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1142. Afin de se prévaloir de son autorité, les origénistes l'intercalèrent ensuite dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse qui, cependant, en plusieurs endroits, enseigne la perpétuité de la damnation. Petau, *Dogmata theologica, De angelis*, l. III, c. VIII, t. IV, p. 116. Cf. S. Grégoire de Nysse, *De catechetico*, c. XXVI, XXXV; *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 34; Photius, *Bibliothec.*, cod. 233; Nicéphore, *H. E.*, l. XI, c. XIX; l. XVII, c. XVII, XVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 1106; t. CXLVI, col. 627 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, dub. III, § 1, n. 55-60, t. VIII, p. 374-376; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. I, *Opera omnia*, 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 387; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXV, n. 163, p. 465 sq.; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 409 sq.; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 187-192. Elle fut renouvelée par les anabaptistes du XVI[e] siècle, et par les déistes et rationalistes de nos jours.

L'Église a solennellement condamné cette erreur à diverses reprises. Cf. II[e] concile de Constantinople, V[e] œcuménique, tenu en 553, anathema IX, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 395; Denzinger, *Enchiridion*, n. 1: voir ORIGÉNISME AU VI[e] SIÈCLE; II[e] concile de Nic VII[e] œcuménique, tenu en 787; Mansi, t. XII, col. 10(IV[e] concile œcuménique de Latran, en 1215; *Decretc* l. I, tit. I, *De summa trinitate et fide catholica*, c. *Firmiter*, Denzinger, n. 356; Décret d'Innocent IV, 1250, *Decretal.*, l. III, tit. XLII, *De baptismo et e effectu*, c. III, *Majores*, Denzinger, n. 341; concile Trente, sess. VI, c. XIV, XXV; sess. XIV, can. sess. XVII, c. XXVII-XXVIII, Denzinger, n. 690, 7! Cf. Fr. Diekamp, *Die origenist. Streitigkeiten*, in- Munster, 1897, p. 67 sq.

Les textes de la sainte Écriture ne laissent pas moindre doute à ce sujet. Toutes les fois qu'il y est f mention du châtiment des damnés dans la vie futui il y est dit que ce châtiment n'aura pas de fin. *Disc dite a me, maledicti, in ignem æternum.* Matth., XX 41, 46. Si le feu est éternel, la peine du dam dc l'être aussi, car la malédiction ou la réprobatio *discedite a me, maledicti,* doit durer autant que feu lui-même, qui n'est qu'une conséquence de cet malédiction. Tant que les damnés brûleront dans feu, ils seront retenus loin de Dieu. Donc la malédi tion pèsera éternellement sur eux, et toujours i auront à supporter la peine du dam. C'est d'ailleu dans celle-ci que consiste essentiellement l'enfer. les peines secondaires sont éternelles, comment peine principale ne le serait-elle pas? A la peine d dam, et en premier lieu à elle, s'appliquent donc to les passages de l'Écriture qui présentent comme éte nels les châtiments des damnés, au même titre que so éternelles les récompenses des élus. *Qui dormiunt i terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternan alii in opprobrium*; et, comme portent le texte grec et l texte hébreu, *in abominationem et contemptum æte num*, εἰς ὀνειδισμὸν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον, לדראון עולם Dan., XII, 2. La peine éternelle du dam est clairemen indiquée aussi par saint Paul : *Pœnas dabunt i interitu æternas, a facie Domini et a gloria virtuti ejus*; δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου το Κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ : ils subiron des peines éternelles *loin de la face du Seigneur* II Thess., I, 9. Cf. Apoc., XIV, 11; XIX, 3; XX, 10.

Sans doute, le mot éternel, αἰώνιος en grec, עולם en hébreu, a quelquefois dans l'Ancien Testamen un sens moins rigoureux, et il désigne, alors, un période de longue durée, quoiqu'elle doive avoi cependant une fin. Mais, dans ces cas, la restrictior s'impose par la considération du contexte, à tel poin que ces cas peuvent être précisément envisagés comme des exceptions. Si, dans certaines circonstances particulières, un mot est susceptible d'un sens impropre et limité, on aurait tort d'en conclure, en règle générale, qu'on doit toujours le prendre dans ce sens incomplet. On ne le peut que s'il y a des raisons spéciales de le faire, manifestant l'intention de l'auteur à ce sujet. Autrement il faudrait renoncer à toute clarté dans le langage humain, car il n'y a guère de mots, qui, outre leur sens propre et naturel, ne puissent aussi recevoir un sens métaphorique et figuré. Donc, pour garder à un mot son sens propre, il n'est pas besoin de raisons spéciales; il en faut, au contraire, pour le détourner du sens propre que l'usage et le consentement commun lui ont constamment donné. Cf. Passaglia, *De æternitate pœnarum*, in-8°, Rome, 1855, p. 10. Or, dans les textes précités, il n'y a aucun motif de prendre le mot « éternel » dans un sens métaphorique. Cf. Passaglia, *op. cit.*, p. 14 sq. Il y en a plutôt pour lui laisser son sens propre, à moins de supposer que, dans la même phrase, le même mot soit pris une fois dans le sens propre, et une autre fois dans le sens métaphorique. Tous conviennent, en effet, que lorsqu'il s'agit de la

récompense des justes, le mot « éternel » doit être pris au sens propre, *ibunt justi in vitam æternam.* Matth., xxv, 46; Marc., ix, 42 sq. Mais comment, alors, et pour quel motif, dans cette même phrase, prendre le mot « éternel » au sens métaphorique, quand il s'agit du supplice des damnés, *ibunt in supplicium æternum ?* Ce serait l'absurdité même, remarque saint Augustin : *Discere in hoc uno eodemque sensu : vita æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est. De civitate Dei,* l. XXI, c. xxiii; *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas,* c. vi, *P. L.,* t. xli, col. 736; t. xlii, col. 673. Cf. S. Jérôme, *In Gal.,* iii, 22, *P. L.,* t. xxvi, col. 367 sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIV, p. ii, a. 1, q. i, *Opera omnia,* 6 in-fol., Rome, 1596, t. vi, p. 569 sq.; Knabenbauer, *In Isaiam,* lxvi, 24, 2 in-8°, Paris, 1887, t. ii. D'ailleurs, dans le Nouveau Testament, jamais le mot αἰώνιος n'a le sens restreint. Il ne se trouve, en effet, que dans les passages où mention est faite de la fin du monde, terme dernier de toutes choses, après lequel il n'y a plus à espérer où à attendre de changement.

C'est toujours en prenant le mot « éternel » dans le sens rigoureux, que les saints Pères ont interprété ces textes. *Quibuscumque dixerit Dominus : Discedite a me, maledicti, in ignem perpetuum, isti erunt semper damnati; et quibuscumque dixerit: Venite, benedicti, ...hi semper percipiunt regnum...* Αἰώνια δὲ καὶ ἀτελεύτητα παρὰ Θεοῦ τὰ ἀγαθά, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ στέρησις αὐτῶν αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος. S. Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. xxviii; l. V, c. xxvii, *P. G.,* t. vii, col. 1062, 1196 sq. Les autres Pères parlent de même et enseignent l'éternité de l'enfer. Cf. S. Basile, *In Isaiam,* ii, 31, x, 20; *In Ps. xxxiii, P. G.,* t. xxv, col. 229, 550 sq.; t. xxxix, col. 368, 372; Siméon Métaphraste, *P. G.,* t. xxxii, col. 1301; S. Grégoire de Nazianze, *Oratio xl, in s. baptisma,* n. 36, *P. G.,* t. xxxvi, col. 411, 425; S. Jérôme, *In Jonam,* iii, 6; *In Matth.,* xxv, 46, *P. L.,* t. xxv, col. 1142; t. xxvi, col. 197; S. Augustin, *De fide et oper.,* c. xv, n. 25; *De civitate Dei,* l. XXI, c. xxiii-xxiv; l. XXII, c. i; *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas,* c. v, *P. L.,* t. xl, col. 214; t. xli, col. 735 sq.; t. xlii, col. 672; S. Fulgence, *De fide, seu de regula veræ fidei ad Petrum diaconum,* c. xliii, n. 84; *De remissione peccatorum,* l. II, c. xiii, xv, xxi, *P. L.,* t. lxv, col. 564-567, 571 sq., 700-703; S. Léon le Grand, *Serm.,* ix, *De collectis,* iv, *P. L.,* t. liv, col. 161 sq.; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. VIII, c. viii; l. IX, c. xxxviii; l. XXXIV, c. xvi; *Dialog.,* l. IV, c. xliv, *P. L.,* t. lxxv, col. 809, 894; t. lxxvi, col. 736 sq.; t. lxxvii, col. 402. Cf. Benoît Sinsart, *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines de l'enfer,* in-8°, Strasbourg, 1748; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. vi-viii, t. iv, p. 99-123; Patuzzi, *De futuro impiorum statu, libri tres,* in-4°, Venise, 1764; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie,* p. 247 sq., 291.

A ce sujet, les théologiens n'ont aussi qu'une voix. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIV, XLV, XLVIII; *Sum. theol.,* IIIa Suppl., q. lxix, a. 3; q. lxxv, a. 5; *Cont. gentes,* l. III, c. xi, c. cxliv; l. IV, c. xcvi; Suarez, tr. V, *De vitiis et peccatis,* disp. VII, sect. iii, n. 2-16, *Opera omnia,* t. iv, p. 586-590; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVII, dub. iii, § 1-4, n. 55-90, t. viii, p. 387-389; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. xxv, p. 465-470; Émery, *Dissertation sur la mitigation des peines des damnés, Œuvres complètes,* édit. Migne, Paris, 1857, col. 1358-1412; Bautz, *Die Hölle,* p. 38 sq.; Billot, *Quæstiones de novissimis,* q. iii, thes. ii, 1, in-8°, Rome, 1902, p. 50-54.

La durée éternelle de la peine du dam ne répugne pas en soi. La droite raison, en effet, enseigne que Dieu ne peut laisser sa loi sans une sanction suffisante. La sagesse le demande, car Dieu ne saurait demeurer indifférent au crime et à la vertu. Or, cette sanction n'existe pas toujours sur la terre. Très souvent les pécheurs y trouvent honneurs et richesses, tandis que les justes n'y rencontrent qu'épreuves et afflictions. C'est pour beaucoup un sujet d'étonnement et même de scandale, suivant le mot du psalmiste : *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. Ecce ipsi peccatores et abundantes in sæculo obtinuerunt divitias.* Ps. lxxii, 3, 12. Les impies en profitent pour blasphémer la providence, s'obstiner dans leurs péchés, et nier même l'existence de Dieu. Ps. xiii, 1, 2 sq.; liii, 1 sq. Très souvent cependant l'Écriture annonce que cette sanction n'est que différée. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. Quoniam tanquam fænum velociter arescent.... quoniam qui malignantur exterminabuntur.* Ps. xxxvi, 1, 2, 9 sq. *Væ vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram. Væ vobis qui saturati estis, quia esurietis... lugebitis et flebitis.* Luc., vi, 24 sq. Cette sanction aura lieu quand le juge souverain viendra rendre à chacun selon ses œuvres. Matth., xvi, 27; Act., xvii, 31; Rom., ii, 6. La sanction due aux pécheurs impénitents est donc réservée pour la vie future.

D'ailleurs, par un certain côté, le péché grave a une malice infinie. L'injure croît en proportion de la personne offensée. Or, la personne offensée par le péché mortel est Dieu, qui est infini. Cette injure, infinie dans son objet, si elle n'a pas été réparée en cette vie, grâce aux mérites infinis du Verbe incarné, doit l'être dans l'autre monde. Si le châtiment que l'homme est capable de subir ne peut être infini dans son intensité, il peut néanmoins l'être dans sa durée illimitée. Le pécheur qui meurt en état de péché mortel, mérite donc un châtiment éternel. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. XLII, q. i, a. 5; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. xxvi, n. 187-189; c. xxvii, p. 487-496.

C'est donc un sophisme de comparer la durée du châtiment et celle du péché, en vue de démontrer que, pour un péché de quelques instants, il n'est pas juste d'infliger une peine éternelle. Un crime mérite un châtiment, non en proportion de sa durée, mais de la malice qu'il renferme. Un assassin qui accomplit son méfait en quelques instants, n'est-il pas justement mis en prison pour toute sa vie, ou condamné à mort et, par conséquent, privé à jamais des biens dont il aurait pu jouir sur terre ? Jamais la justice humaine n'a cru devoir limiter la durée du châtiment à la durée du temps qu'il a fallu pour commettre la faute. Elle considère la gravité de la faute commise. Souvent d'un acte transitoire découlent des effets perpétuels, comme la mort de la victime, dans l'homicide. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XXI, c. xi, *P. L.,* t. xli, col. 726; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. XXXIV, c. xix, n. 36, *P. L.,* t. lxxvi, col. 738; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. lxxxvii, a. 3, ad 1um. *Secundum civilem justitiam,* dit ailleurs saint Thomas, *qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ privatur omnino, vel per mortem, vel per exilium, nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem est autem comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, et totius æternitatis ad societatem beatorum qui ultimo fine æternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra charitatem per quam est societas beatorum, in æternum debet puniri* (*privatione illius finis et societatis*), *quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit. Cont. gentes,* l. III, c. cxliv. Cf. *Sum. theol.,* IIIa Suppl., q. c, a. 1; *In IV Sent.,* l. II, dist. XLII, q. i, a. 5; l. IV, dist. XLVI, q. i, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theolog.,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,*

disp. XVII, dub. III, § 2, n. 69-76, t. VIII, p. 380-384; Bourdaloue, *Sermon pour le XIXe dimanche après la Pentecôte, Sur l'éternité malheureuse*, Ire partie, *Œuvres complètes*, t. VII, p. 244-271; Monsabré, *Exposition du dogme catholique; L'autre monde*, XCVIIIe conférence: *L'enfer: l'éternité des peines*, in-8°, Paris, 1889, p. 58-70.

On objectera que souvent ceux qui pèchent mortellement n'ont pas l'intention de persévérer dans le péché, mais se proposent de se convertir avant de mourir. Il n'est pas moins vrai que, par ce péché mortel, ils placent actuellement leur fin dernière dans le bien créé qu'ils préfèrent à Dieu, et ils auraient l'intention de persévérer dans ce désordre, s'ils pouvaient le faire impunément. S'ils se proposent de se convertir plus tard, c'est uniquement à cause de la crainte *serviliter servilis*. Ils ne détestent pas le péché lui-même, puisque, malgré cette crainte de l'enfer, ils le commettent. Ce qu'ils détestent dans le péché, c'est le châtiment qu'il entraîne, comme les damnés, après la mort, ne le détestent que pour ce motif. Le pécheur, ayant à choisir, choisit le péché, et il est décidé à y rester toujours, s'il peut le faire sans inconvénient pour lui. Il a donc renoncé pour toujours, autant qu'il dépend de lui, au bien incréé, afin d'adhérer pour toujours aussi à la créature. Suivant la remarque si judicieuse de saint Grégoire le Grand, les pécheurs voudraient toujours vivre, afin de demeurer toujours dans leurs iniquités. *Moral.*, l. XXXIV, c. XVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 736. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, dub. III, § 3, n. 78-82, t. VIII, p. 385 sq. Ils montrent bien la perversion de leur volonté, en repoussant, durant leur vie, la grâce de la conversion qui leur est si souvent offerte, et en différant jusqu'à la mort leur propre amendement. Quand ils ont quitté la terre, cette grâce n'est plus à leur portée. Dieu la leur refuse; mais peuvent-ils justement s'en plaindre, après l'avoir si souvent méprisée? Celui qui se crèverait volontairement les yeux, dit saint Thomas, ne se priverait-il pas pour toujours de la vue, car il ne peut se la rendre? De quel droit voudrait-il faire Dieu responsable de sa cécité? Dieu peut lui rendre la vue, sans doute; mais y est-il obligé? Et celui qui se tue, ne s'enlève-t-il pas pour toujours la vie? Ainsi le pécheur détruit volontairement en lui le principe de sa vie surnaturelle, ou de la béatitude éternelle. Donc, autant que cela dépend de lui, il se l'enlève d'une façon irréparable. Dieu pourrait le lui rendre même après la mort, mais il n'y est nullement obligé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVII, a. 3; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XI, n. 5 sq., *Opera omnia*, t. II, p. 1004-1006; Salmanticenses, *op. cit.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, § 3, n. 82-85; § 4, 85-90, t. VIII, p. 386-389. C'est de toute justice que celui qui a voulu éternellement pécher contre Dieu, soit éternellement séparé de lui, comme le remarque encore le pape saint Grégoire, *Dialog.*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 402. Cf. S. Fulgence : *Permanente in eis injustæ aversionis malo, permanet etiam justæ retributionis æterna damnatio. De fide ad Petrum*, c. XXXI, XXXVI, *P. L.*, t. LXV, col. 687, 689. En cela, dit saint Bernard, Dieu est extrêmement juste; il est l'équité même, la règle inflexible de la droiture : *Deus est æquitatis directio inconvertibilis atque indeclinabilis, quippe attingens ubique... Rectus Dominus Deus noster, qui et cum perverso pervertitur. De consideratione*, l. V, c. XII, n. 25, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 802. Cf. Monsabré, *op. cit.*, p. 70-76.

Si la peine du dam est éternelle, les maudits éprouvent-ils, du moins, parfois, des adoucissements? Quelques anciens ont supposé qu'il en avait été ainsi la nuit de la résurrection de Notre-Seigneur, et qu'il peut en être de même par l'effet des prières des vivants. Cf. Prudence, *Hymn.*, V, vs. 125 sq., *P. L.*, t. LIX, col. 827 S. Augustin, *Enchiridion*, c. CX, CXII, *P. L.*, t. col. 283 sq.; Apocalypse de Paul. Voir t. I, col. 1 Mais le même saint Augustin réprouve très sévérei cette opinion erronée. *De civitate Dei*, l. XXI, c. : *P. L.*, t. XLI, col. 737. Saint Thomas la conda comme présomptueuse, ne reposant sur aucun fc ment, et tout à fait contraire à la tradition catholi *Sum. theol.*, IIIæ Suppl., q. LXXI, a. 5. Cf. Su *In IIIam partem Sum. theol.*, disp. XLIII, sect n. 10, *Opera omnia*, t. XIV, p. 738; Bellarmin, *De gatorio*, l. II, c. XVIII, *Opera omnia*, 8 in-8°, Na 1872, t. II, p. 406 sq.; Petau, *Dogmata theologica*, t *De angelis*, l. III, c. VIII, n. 16-18, t. IV, p. 119- Billot, *Quæstiones de novissimis*, q. III, thes. III, p. 69-71. Saint Thomas admet cependant, et la plu des théologiens admettent avec lui, que Dieu ne pun les damnés suivant toute la rigueur de sa justice, que, malgré la gravité de leurs supplices, sur eux a jusqu'à un certain point, s'exerce la divine miséric *Sum. theol.*, Ia, q. XXI, a. 1, ad 1um; *In IV S* l. IV, dist. XLVI, a. 3, ad 1um; Suarez, tr. V, *De* *et peccatis*, disp. VII, sect. III, n. 15; *De incar* q. I, a. 2, disp. IV, sect. III, n. 32, *Opera omnia*, p. 590; t. XVII, p. 137; Bellarmin, *De purgatorio*, c. XVIII, ad 2um, *Opera omnia*, t. II, p. 417; Mons *op. cit.*, p. 83 sq.; S. François de Sales, *Trai l'amour de Dieu*, l. IX, c. I, *Œuvres complète* in-8°, Paris, 1835, t. VII, p. 113.

V. Inégalité de la peine du dam en enfei Considérée en elle-même, la peine du dam est la r pour tous les damnés, car elle est également pou la privation totale et définitive du bien sup Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXVII, IIIæ Suppl., q. LXII, a. 3; Salmanticenses, *C theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp dub. I, § 1-5, n. 1-25, t. VIII, p. 250-260. Mais consi dans l'affliction qu'elle apporte aux réprouvés, diffère suivant le degré de culpabilité de chacun c Plus ils furent coupables, plus ils sont torturé elle, car plus profondément ils sont tombés da ténébreux et terrible abîme de l'âme, dont saint Aug parle si éloquemment, *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *I* t. XXXIV, col. 848, et plus ils sentent douloureuse le vide infini causé par l'éloignement de Dieu *magis in tenebrosa sui ipsius abysso anima dan profundatur, quo majori sensu afficitur suæ pote litatis, sciens ad quam magnam beatitudinem f præordinata; quo etiam longius a terra quiet sempiternum repulsam se videt, quo magis de æ vacuo et impertransibili chao in quod decidit conscia est.* Cf. Billot, *Quæstiones de novissimis*, thes. IV, § 1, p. 78.

Cela se comprend facilement si l'on songe même en enfer, il est rendu à chacun selon ses œu Rom., II, 6. Or, cette correspondance entre le ment et la faute commise doit se retrouver surtout la peine du dam, qui est la peine essentielle et p pale de l'enfer. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. Plus un damné a péché, plus il s'est détourné de La peine du dam a pour but précisément de pu péché en tant que par lui le pécheur se détour Dieu. Le damné sent donc, en proportion de ses pé le poids de la malédiction de ce Dieu qui s'éloig lui à son tour, et qui le chasse de sa présenc damné souffrira d'autant plus qu'il aura une plus g faculté et un plus grand besoin de jouir. Les g reçues et méprisées ont augmenté en lui cette ap et ce besoin, en proportion de leur nombre. Cl grâce, en effet, était un appel de Dieu, une invita le mieux connaître et à le mieux aimer. C'éta même temps, une lumière et un moyen pour arri ce degré de connaissance et d'amour fixé par

Elle créait donc dans l'âme une plus grande disposition à cette connaissance et à cet amour, et, par une suite naturelle, un plus grand besoin de connaître Dieu et de l'aimer. Donc, autant de grâces rejetées par le pécheur, autant de degrés inassouvis de puissance et de besoin d'aimer et de posséder Dieu. Chaque grâce méprisée a creusé davantage l'abîme éternel dans lequel l'âme s'est plongée. Les plus coupables sont donc plus aptes à sentir la privation du bien suprême, comme, dans le ciel, les plus saints parmi les élus sont plus aptes à jouir de la présence et de la possession de Dieu. La grâce dont les saints ont profité et qui a porté ses fruits en eux, a augmenté leur ressemblance avec l'exemplaire divin. C'est ce plus ou moins de perfection dans leur conformité avec lui qui les rend plus ou moins capables de jouir de la divine essence. De même, le mépris des grâces et les fautes accumulées ont augmenté, chez les damnés, leur degré de dissemblance avec l'infinie pureté et sainteté de Dieu. C'est ce plus ou moins d'opposition au bien suprême qui leur en fait sentir davantage la privation, et différencie en eux la peine du dam. Dieu est l'essence même de la bonté et de la félicité substantielle, comme dit le pseudo-Denys. *De divinis nominibus*, c. I, § 3; c. IV, § 10, *P. G.*, t. III, col. 590, 707. Le malheur d'en être privé se mesure donc sur le degré d'opposition que le damné a avec ce bien suprême, dont les grâces reçues tendaient à le rapprocher, tandis que ces mêmes grâces méprisées tendent à le repousser davantage. Cf. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXIX, n. 204, p. 505-507; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. V, n. 9, *Opera omnia*, t. II, p. 978; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I, § 2, n. 7-10, t. VIII, p. 400 sq.

De même donc que les élus, dans le ciel, jouissent davantage de la vision béatifique, suivant leurs mérites; de même, les damnés, dans l'enfer, souffrent davantage de sa privation, en proportion des crimes dont ils se sont souillés. Cf. Salmanticences, *Cursus theolog.*, tr. II, *De visione Dei*, disp. V, dub. I, t. I, p. 251.

C'est l'avis unanime des théologiens, comme ce fut aussi celui des saints Pères. Cf. S. Basile, *In Ps. VII*, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 238 sq.; S. Jérôme, *Contra Jovinianum*, l. II, n. 25, *P. L.*, t. XXIII, col. 322; S. Augustin, *Epist.*, CLXVII, n. 4; *De hær.*, n. 82, *P. L.*, t. XXIII, col. 375; t. XLII, col. 45; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, q. I, a. 1; dist. L, q. I, a. 4; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXII, q. I, a. 1; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. V, n. 9, *Opera omnia*, t. II, p. 979; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I, § 2, n. 7-10; § 3, n. 10-22, t. VIII, p. 401-408.

VI. LA PEINE DU DAM EN PURGATOIRE. — Les âmes du purgatoire souffrent-elles la peine du dam? Si le mot *dam* est pris dans son sens rigoureux et absolu, en tant qu'il signifie l'exclusion définitive de la vie éternelle, la perte irrémédiable de la béatitude suprême, il ne s'applique pas évidemment à l'état des âmes, retenues en purgatoire. La peine du dam, en effet, est encourue par le pécheur, parce qu'il s'est détourné de Dieu et a placé sa fin dernière dans la créature. Or, cette aversion à l'égard de Dieu n'existe pas dans les âmes saintes du purgatoire. Un grand nombre d'entre elles n'ont commis que des péchés véniels qui ne les détournent pas de Dieu, mais sont simplement un obstacle dans leur marche vers lui. Quant aux autres qui eurent le malheur de pécher mortellement, elles se sont repenties durant leur vie terrestre, et, par conséquent, converties à Dieu et retournées vers lui. La peine du dam ne saurait donc, en aucune façon, leur être infligée.

Mais, si, par dam, on entend simplement le retard apporté à la vision béatifique et à la possession de Dieu, les âmes du purgatoire y sont certainement soumises, et cette peine est pour elles extrêmement douloureuse. Cf. Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XIV, n. 14; *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. I, n. 2, *Opera omnia*, t. II, p. 1038; t. XXII, p. 903. Vu sa nature néanmoins, elle ne se rapporte pas à la peine du sens, mais à celle du dam. Elle peut donc, et doit être appelée *pœna damni secundum quid*. C'est aussi à la peine du dam que saint Thomas la ramène. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, q. I, a. 2; dist. XXI, q. I, a. 1, q. III. D'après les théologiens, la peine du dam absolu est donc la privation perpétuelle de la béatitude suprême, et le dam relatif est le retard apporté à la jouissance de ce bien infini, à partir du moment où, suivant l'ordre de la providence, on devient apte à le posséder, et où l'on devrait en jouir. C'est au moment où l'âme se sépare de son corps, que, dégagée des liens terrestres, et inaccessible aux impressions des sens, l'âme sent s'éveiller en elle cette faim dévorante et cette soif de bonheur, qui, par une tendance irrésistible, la porte impétueusement vers Dieu, seul capable de la satisfaire et de la rassasier. Tant que l'âme n'entre pas en possession du bien souverain après lequel elle soupire de toutes les puissances de son être, elle subit une torture à laquelle tous les maux de la terre ne sauraient, en aucune façon, être comparés. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. III. La vision béatifique est un si grand bien, dit Suarez, que la posséder un seul jour, ou même une seule heure, cause un bonheur dépassant infiniment la joie que procurerait la possession simultanée de tous les biens de la terre, pendant une longue existence. La vision béatifique, accordée pendant quelques instants seulement, serait une récompense surabondante, et hors de toute proportion, pour toutes les bonnes œuvres que chacun pourrait accomplir, et pour toutes les épreuves que l'on pourrait subir ici-bas. Par suite, le retard apporté à cette jouissance pour l'âme qui, séparée de son corps, a un besoin impérieux de cette béatitude infinie, cause une peine dépassant incomparablement en amertume et en souffrance tous les maux de la terre. Les âmes du purgatoire reçoivent de Dieu les lumières qui leur font comprendre combien grand est le bien dont elles sont privées. En même temps, s'allume en elles, pour la beauté infinie qu'elles connaissent, un amour si intense qu'il leur rend l'éloignement de Dieu plus pénible et plus terrible que mille morts. Cf. Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. III, n. 1, *Opera omnia*, t. XXII, p. 917 sq.; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. X, XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 401, 403. Leur ardent amour pour Dieu fait leur supplice. C'est non seulement une faim insatiable et une soif inextinguible de Dieu : c'est une fièvre de Dieu, fièvre brûlante, d'une incalculable intensité, car sa grandeur se mesure à celle de l'objet dont la privation les torture. C'est une douleur d'un autre ordre que toutes celles de la terre : *douleur transcendante*, comme est transcendant leur état d'âmes séparées du corps, état dont nous n'avons actuellement ni l'expérience personnelle, ni même l'idée, et qui leur donne la faculté de souffrir d'une manière toute différente de celle dont on souffre en ce monde. Cf. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, c. XVII, *De l'Église considérée comme objet de la charité*, IIe partie, *De l'Église souffrante*, 2 in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 562-566; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, XCVIIe conférence, *Le purgatoire*, in-8°, Paris, 1889, p. 23 sq.

Pour être passible de cette peine du dam relatif, ou *secundum quid*, il n'est pas nécessaire de s'être détourné de Dieu par le péché mortel, comme pour le dam absolu; mais il suffit de tout obstacle qui se dresse entre l'âme avide de Dieu et Dieu lui-même. Cet obstacle à l'élan de l'âme vers Dieu qui l'attire avec tant de force, c'est le péché véniel, ou la peine due encore

aux péchés mortels déjà pardonnés quant à la coulpe. C'est ce qui retient loin de Dieu les âmes jusqu'à leur entière purification, et les empêche jusque-là de jouir de la béatitude éternelle. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I, § 1, n. 6, t. VIII, p. 399 sq.; Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. I, n. 2-4, *Opera omnia*, t. XXII, p. 309 sq.

Cette peine du dam relatif que souffrent les âmes du purgatoire, est, cependant, malgré son intensité, bien différente de la peine du dam absolu dont sont affligés les damnés dans l'enfer. Pour ceux-ci aucun soulagement ou adoucissement, ni aucune consolation; mais le désordre, la révolte, le blasphème, le désespoir éternel. Obstinés dans le mal, ils ne consentent en aucune façon aux arrêts de la justice divine, et ils maudissent ce Dieu, pour lequel ils se sentent faits, et dont la possession pourrait seule leur procurer cette félicité, que toutes les puissances de leur être exigent et réclament sans cesse. Les âmes du purgatoire, au contraire, aiment Dieu et adorent les décrets de sa justice, même quand ils les font épouvantablement souffrir. Elles ont la charité et la grâce sanctifiante, racine et fondement inébranlable de la gloire éternelle, à laquelle elles parviendront certainement, un jour. Elles le savent, et cette assurance est pour elles la source indéfectible d'une immense joie. Au milieu de leur supplice elles goûtent une paix inaltérable, inconnue sur terre. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, part. II, a. 1, q. II; Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVII, sect. III, n. 1-10, *Opera omnia*, t. XXII, p. 931-935; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. IV, V, XIV, *Opera omnia*, t. II, p. 392-395, 403; Binet, *De l'état des âmes du purgatoire*, c. II, § 2, *La peine du dam*, in-12, Paris, 1863, p. 13 sq.; Mgr Gay, *op. cit.*, t. II, p. 569-572. Si le choix leur était donné, elles préféreraient rester en purgatoire, plutôt que de revenir sur la terre, où, cependant, en beaucoup moins de temps, elles pourraient, et avec infiniment moins de souffrance, satisfaire à la justice divine; mais où aussi elles seraient encore exposées à se perdre éternellement. La joie intense que leur procure la certitude de leur salut éternel, les aide merveilleusement à supporter leur souffrance, quoiqu'elle ne la diminue en rien. Puis, comme elles sont confirmées en grâce, leur volonté est en tout conforme à la volonté de Dieu. Non seulement elles acceptent avec résignation ses décrets, mais elles y acquiescent avec amour et reconnaissance. Or, une peine volontairement acceptée et subie avec amour est moins pénible, en raison de son acceptation et de l'amour qui la fait accepter. C'est un fait d'expérience et une vérité reconnue par les théologiens, que la peine n'est, à proprement parler, que ce qui contrarie la volonté : *hæc est ratio pœnæ quod voluntati contrariatur.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. IV; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. VI, a. 6; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, part. II, a. 1, q. I. Moins une peine est involontaire, moins elle contient de pénalité, *quantum adimitur de involuntario, tantum tollitur de pœnalitate.* Cf. Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. III, n. 3, t. XXII, p. 917; Binet, *De l'état des âmes du purgatoire*, c. II, § 2; c. III, § 1-2, p. 19-24, 27-32, 75-122; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis, sive introductio ad tractatum de pænitentia*, part. I, c. II, q. LXXXVII, n. 4, in-8°, Rome, 1897, p. 77; Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, XCVIIe conférence, *Le purgatoire*, in-8°, Paris, 1889, p. 23 sq.; Faber, *Le purgatoire*, c. III, in-12, Paris, 1898, p. 32-40.

Cette peine du dam relatif est donc pour les âmes du purgatoire un mystérieux mélange de souffrances indicibles, d'inexprimables joies et d'ineffables consolations. Par cela même, il nous est encore plus difficile de nous en faire une idée, que de la peine du dam enfer. La souffrance torturante sans consolation comprend mieux que celle qui tourmente en laiss subsister, ou mieux en causant une joie à laquelle n joie de la terre ne saurait être comparée. Sur ce s on pourra consulter avec fruit le *Traité du purgat* de sainte Catherine de Gênes. Examiné d'abord l'ordre de l'archevêque de Paris, et approuvé par professeurs de l'université de cette ville, en 16 cf. *Gallia christiana*, t. VII, p. 181, il le fut ens plus solennellement encore par la S. C. des Ri à l'occasion du procès de canonisation de la sainte approuvé juridiquement par Innocent XI, le 14 j 1676. Cf. *Acta sanctorum*, t. V septembris, p. Saint François de Sales et le cardinal Bellarmin faisaient le plus grand cas. Écrit primitivement en lien, ce traité a eu de nombreuses éditions en dive langues. Le bénédictin Lechner en a donné une é tion allemande, *Leben und Schriften der hl. Kathar von Genua*, in-8°, Ratisbonne, 1859, p. 227 sq. Un abr assez étendu a été fait par le P. Faber, *All for Je or the easy ways of divine Love*, in-12, Londres, 18 p. 370 sq.; *Tout pour Jésus*, c. IX, § 4, in-12, Pa 1882, p. 367 sq. Le P. Marcel Bouix, de la Compag de Jésus, en a publié une traduction française : *Tr du purgatoire de sainte Catherine de Gênes*, in- Paris, 1883.

La durée de cette peine du dam relatif est abs ment inconnue. Quelques auteurs, comme S *In IV Sent.*, l. IV, dist. XIX, q. III, a. 2, et Maldo *De purgatorio*, q. V, ont prétendu que la peine purgatoire ne pouvait durer plus de dix ans; mais raisons qu'ils en donnent ne reposent sur aucun fon ment sérieux. La peine du dam, même relatif, ét plus terrible que toutes celles de la terre, ils se mandent comment Dieu l'infligerait plus longte pour des fautes vénielles qu'on peut si facilem expier en ce monde par de légères mortifications, simplement par l'usage des sacramentaux. Ils oubli manifestement que, durant sa vie mortelle, l'hom est sous le règne de la miséricorde, tandis que, p tard, il tombe sous celui de la justice. Mais pourq fixer dix ans, et non vingt, trente, etc., ou seulem cinq et moins encore? Ils en appellent à la bonté Dieu. Sans doute, Dieu est infiniment bon; il est au infiniment juste. Les âmes du purgatoire se soumett avec amour à la douleur. Cf. Mgr Gay, *op. cit.*, t. p. 569. Elles savent que Dieu étant infiniment p elles ne peuvent paraître en sa présence et jouir Lui sans être entièrement purifiées. Cette purificati elles la désirent donc avec tant d'ardeur que, p aucune raison, elles ne voudraient que leur supplice moins long ou moins rigoureux qu'il doit être p les amener à la pureté à laquelle elles aspirent. El souffrent; mais sans se plaindre, ni murmurer. El sont plutôt extrêmement reconnaissantes à Dieu leur avoir, par bonté et miséricorde, préparé ces moye de purification, pénibles, il est vrai, mais qui assure leur félicité. La prolongation de leur supplice ne le paraît donc pas opposée à la bonté de Dieu. Elle leur est plutôt une preuve évidente.

Combien durera pour elles ce dam relatif? C'est secret de Dieu. Seul il connaît la gravité de ces faut légères, qui ne sont ni une perversion complète l'être humain par rapport à sa fin dernière, ni u apostasie totale, mais qui écartent de la voie droite qui, par suite, ont quelque chose de grave en s parce qu'elles offensent l'infinie majesté de Dieu. A Di seul il appartient de fixer et l'intensité et la durée la peine. Cette durée, il ne nous en a pas révélé terme. L'Église n'a rien défini non plus; mais, par pratique, elle fait comprendre que cette durée peut êt indéfiniment longue, puisqu'elle permet, en faveur d

âmes soumises à la peine du dam relatif, la célébration des anniversaires expiatoires de vingt, trente, cinquante, cent ans et plus. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 3; Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. IV, n. 6, *Opera omnia*, t. XXII, p. 921 sq.; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. IX, *Opera omnia*, t. II, p. 400 sq. Parmi les propositions condamnées par le pape Alexandre VII, le 18 mars 1666, il s'en trouve une, la 43e, ainsi formulée : *Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos.* Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1014. Voir t. I, col. 746-747.

D'ailleurs, cette notion du temps que nous avons pendant que nous vivons sur la terre, les âmes du purgatoire, séparées du corps, et soustraites à toute influence du monde sensible, l'ont-elles comme nous? Quel rapport a leur vie nouvelle avec le temps qui s'écoule? Comment peuvent-elles le mesurer et en apprécier le cours? Y a-t-il pour elles une différence entre une minute et une heure, entre un jour et un an, entre une année et un siècle? Pour elles, il n'y a ni jour, ni nuit; ou plutôt tout est nuit. Ce ne sont pas les ténèbres extérieures des damnés; c'est néanmoins l'absence de lumière. Dans ces conditions si différentes des nôtres, quel moyen ont-elles de se faire une idée de la marche du temps? Cf. Mgr Gay, *op. cit.*, c. XVII, p. 565 sq. Une âme, plus tourmentée qu'une autre par cette peine, peut croire en être affectée depuis plus longtemps qu'une autre qui l'a précédée en purgatoire, mais qui souffre moins, tant l'appréciation de la durée est une chose subjective. Pour ceux qui mourront peu avant la fin du monde, et qui, sans être damnés, auront cependant à expier beaucoup, Dieu pourra augmenter l'intensité de la souffrance, et leur donner ainsi la perception d'une durée plus longue. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, disp. XLVII, q. II, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, a. 2, q. IV. Tout ce qu'on peut assurer, c'est qu'au moment du jugement dernier, la peine du dam relatif n'existera plus pour personne, car, alors, le travail de purification étant terminé pour toutes les âmes, les humains ne formeront plus que deux catégories : les damnés et les bienheureux. Et ceci est de foi. Matth., XXV, 46. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 731.

VII. LA PEINE DU DAM AUX LIMBES. — 1° *Pour les enfants morts sans baptême.* — Voir t. II, col. 364-378.

2° *La peine du dam pour les justes de l'Ancien Testament, avant l'immolation de Notre-Seigneur.* — Les âmes des justes de l'Ancien Testament furent retenues dans les limbes jusqu'à l'accomplissement de la rédemption. Tant qu'il leur resta des fautes vénielles à expier, elles furent évidemment soumises à la peine du dam relatif. Leur condition ne pouvait être meilleure que celle des âmes qui souffrent actuellement dans le purgatoire. Mais quand elles se trouvèrent entièrement purifiées de leurs fautes personnelles, quel fut leur état?

On doit tenir d'abord pour certain que la vision béatifique ne leur fut pas accordée avant l'achèvement de la rédemption par la mort du Christ, sur la croix. Le sang de Notre-Seigneur était la rançon que demandait pour elles la justice divine, à cause de la faute originelle. Mais, aussitôt après le sacrifice du Calvaire, l'âme du Sauveur descendue aux limbes les fit entrer en participation de la béatitude éternelle. *Christus ad infernum descendens, omnes justos qui originali peccato adstricti tenebantur absolvit... Et sine aliqua mora, ad imperium Domini ac Salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes.* S. Augustin, *Serm.*, II, *de resurrectione*, § 1, 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 2060 sq. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVII; l. IV, dist. II; *Sum. theol.*, IIIa, q. XLIX, a. 5; q. LII, a. 2; a. 4, ad 1um, 2um; a. 5; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. II; *Decretal.*, l. III, tit. XLII, *De baptismo*, c. III, *Majores*. C'était la réalisation de la prophétie de Zacharie, IX, 11 : *In sanguine Testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua...* Divers manuscrits portent *eduxisti vinctos tuos de lacu.* C'est aussi le sens des Septante : Σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ. Cf. Suarez, *In IIIam partem Sum. theol.*, disp. XLII, *De loco ac statu animarum sanctarum ante Christi mortem*, sect. I, n. 1-7; disp. XLIII, sect. III, n. 2-5, *Opera omnia*, t. XIX, p. 697-699, 733 sq.; Billot, *De Verbo incarnato*, part. II, c. III, thes. LV, § 3, in-8°, Rome, 1904, p. 496-498.

Avant ce bienheureux moment, dès que les âmes justes de l'ancienne Loi eurent satisfait à la peine due aux péchés véniels, ou aux péchés mortels pardonnés, elles ne souffrirent plus la peine du dam relatif. La certitude de leur salut éternel leur donnait une joie bien plus grande que celle qui apporte tant de consolation aux âmes du purgatoire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 5, ad 1um; Suarez, *loc. cit.*, disp. XLII, sect. I, n. 12, t. XIX, p. 701. Néanmoins, comme elles n'étaient pas encore admises à la béatitude céleste, objet de tous leurs vœux, elles ne cessaient de soupirer après elle. Ce retard, apporté à leur bonheur, ne fut pas sans leur causer une vraie tristesse, suivant le proverbe : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Prov., XIII, 12. Saint Augustin rappelle que ces âmes saintes attendaient avec angoisse l'avènement du Christ, dans l'endroit où elles étaient reléguées; et elles le suppliaient en gémissant de hâter le temps de sa venue : *Lacrymabili obsecratione Christum orabant. Loc. cit.*, § 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 2061. C'est aussi le sentiment de saint Grégoire le Grand : *In ipsis inferni locis justorum animæ sine tormento tenebantur; grave tamen tædium illis fuit, post solutionem carnis, adhuc speciem non videre creatoris. Moral.*, l. XIII, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXV, col. 1038. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 2, ad 2um et 4um; Suarez, *loc. cit.*, disp. XLII, sect. I, n. 12-16, *Opera omnia*, t. XIX, p. 701 sq.; Salmanticences, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, § 1, n. 6, t. VIII, p. 400. Tout porte à croire cependant que la divine providence, par des moyens à nous inconnus, tempérait leur peine, et les distrayait de cette tristesse. Cf. Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. III, n. 4, *Opera omnia*, t. XVII, p. 917.

3° *La peine du dam pour les adultes païens morts sans autre péché grave que la faute originelle.* — L'hypothèse qu'un païen adulte n'ait que des péchés véniels avec la tache originelle, paraît une chimère à saint Thomas et à beaucoup de théologiens. En effet, tout homme, au moment où il arrive au plein usage de la raison, est tenu, sous peine de péché mortel, de faire, selon ses forces et ses connaissances, un acte de charité parfaite envers Dieu, soit d'une façon distincte et explicite, en le choisissant pour sa fin dernière, soit d'une manière virtuelle et implicite, en se proposant d'accomplir le bien moral, et de vivre suivant les lumières de sa raison. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLII, a. 5, ad 7um; l. IV, dist. XLV, q. I, a. 3, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. III, a. 2, ad 8um; *De veritate*, q. XIV, a. 11; Salmanticenses, *Cursus theologic.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XX, dub. I, § 1-6, n. 1-45, t. VIII, p. 490-510. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2253 sq. Or, ajoute le saint docteur, si l'homme fait cet acte de charité envers Dieu, il est justifié. Le péché originel est effacé aussitôt, et Dieu lui enverra un ange, s'il le faut, pour lui apprendre les vérités surnaturelles indispensables au salut. Mais si l'homme ne fait pas cet acte de charité envers Dieu, il commet un péché mortel, en transgressant un précepte grave. Donc, la coexistence du péché véniel et du péché originel est impossible dans

une âme. Il n'y a donc pas lieu d'examiner à quelle peine du dam serait soumis celui qui, au moment de la mort, se trouverait dans un pareil état. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6; Suarez, *In IIIam part.*, disp. XLII, sect. II, n. 8, *Opera omnia*, t. XIX, p. 705; Salmanticenses, *Cursus theologic.*, tr. XIII, disp. XX, dub. II, § 1-3, n. 46-70, t. VIII, p. 510-521.

VIII. SUR LA CROIX, NOTRE-SEIGNEUR A-T-IL SOUFFERT LA PEINE DU DAM? — Certains auteurs semblent le dire, et s'appuient, pour cela, sur le texte de saint Paul, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Gal., III, 13. Il ne suffisait pas, affirment-ils, que Dieu fît sentir la pesanteur de son bras à Jésus-Christ expirant sur le Calvaire, et portant dans son âme, comme dans son corps, la peine due aux crimes de l'humanité entière. Le Père éternel ne se contenta pas de prononcer un arrêt de mort contre Jésus qui s'était fait la victime du péché, et de le frapper par la main des Juifs et des bourreaux. Il parut vouloir le réprouver lui-même, en le délaissant, et en l'abandonnant au milieu de son affreux supplice; d'où la plainte déchirante de Jésus, qui, jusque-là, n'avait pas laissé entendre le moindre gémissement : Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné? Matth., XXVII, 46. Ce cri de suprême angoisse s'échappa des lèvres de Jésus, peu avant son dernier soupir, *circa horam nonam.* Que se passa-t-il, alors, dans l'âme sainte de Jésus? Éprouva-t-elle quelque chose de ces tortures épouvantables et mystérieuses du dam, infini comme le Dieu outragé qui se venge sans pitié sur sa créature coupable? « Ce délaissement et cet abandon de Dieu, dit Bourdaloue, est en quelque façon la peine du dam, qu'il fallait que Jésus-Christ éprouvât pour nous tous. La réprobation des hommes aurait été encore trop peu de chose pour punir le péché dans toute l'étendue de sa malice : il fallait que la réprobation sensible de l'Homme-Dieu remplît la mesure de la malédiction et de la punition due au péché. Vous avez dit, prophète, que vous n'aviez jamais vu un juste délaissé : *Non vidi justum derelictum,* Ps. XXXVI, 25; mais en voici un exemple mémorable que vous ne pouvez désavouer : Jésus-Christ, abandonné de son Père céleste, et, pour cela, n'osant presque plus le réclamer sous le nom de Père, et ne l'appelant que son Dieu, *Deus meus, ut quid dereliquisti me ?...* Toutefois, dans ce procédé de Dieu, rien qui ne soit selon les règles de l'équité : jamais mort ne fut plus juste, par rapport à Dieu qui en a porté la sentence.... Ce n'est point au jugement dernier que Dieu offensé et irrité se satisfera en Dieu; ce n'est point dans l'enfer qu'il se déclare plus authentiquement le Dieu des vengeances, *Deus ultionum Dominus,* Ps. XCIII, 1; c'est au Calvaire. C'est là que sa justice vindicative agit librement et sans contrainte, n'étant point resserrée, comme elle l'est ailleurs, par la petitesse du sujet à qui elle se fait sentir, *Deus ultionum libere egit.* Ps. XCIII, 1. Tout ce que les damnés souffrent n'est qu'une demi-vengeance pour lui... ce n'est rien, ou presque rien, en comparaison du sacrifice de Jésus-Christ mourant. » Bourdaloue, *Ier Sermon sur la passion de Jésus-Christ,* Ire partie, *Œuvres complètes,* t. VIII, p. 162 sq.

Ces passages et autres semblables des maîtres de la chaire chrétienne signifient que Jésus-Christ, étant Homme-Dieu, a pu seul réparer, en toute rigueur de justice, l'offense faite par le péché à l'infinie majesté de Dieu. C'est en ce sens qu'ils sont exacts. Mais ils seraient entachés d'une grave erreur, s'ils exprimaient que Jésus a été soumis à la véritable peine du dam. Jamais le désespoir des damnés n'a effleuré son âme sainte. Jamais sa nature humaine, unie hypostatiquement au Verbe, n'a éé séparée de lui, et, par suite, n'a été délaissée par Dieu. La peine du dam relatif ne pouvait même l'atteindre, car jamais, même sur la croix

et au moment où il s'écriait : *Deus meus, quare d*
liquisti me, Jésus, dans son âme humaine, ne fut p
de la vision béatifique. Les théologiens affirment
raison que les douleurs de Notre-Seigneur, durai
passion, furent les plus grandes qu'un homme pu
subir, suivant le mot de Jérémie : *O vos omnes*
transitis per viam, attendite, et videte, si est o
sicut dolor meus, quia vindemiavit me, ut locutu
Dominus, in die iræ furoris sui. Lam., I, 12.
cela doit s'entendre des douleurs de la vie prés
Déjà le texte du prophète l'insinue d'une façon s
samment claire, puisqu'il s'adresse à ceux qui
encore *in via.* La tradition et l'enseignement th
gique ont précisé, plus tard, davantage encore, ce
de doctrine. *Uterque dolor in Christo — sive sens*
in corpore, sive interior in anima — fuit n
mus INTER DOLORES PRÆSENTIS VITÆ. S. Th
Sum. theol., IIIª, q. XLVI, a. 6. Or, les souffrance
servées, dans l'autre vie, à l'âme séparée de son c
soit en enfer, soit en purgatoire, dépassent toutes
qu'on peut endurer sur la terre, de même que l
cité des saints dans le ciel surpasse incomparabl
toutes les joies d'ici-bas : *dolor animæ separat*
tientis pertinet ad statum futuræ damnationis,
excedit omne malum hujus vitæ, sicut sanc
gloria excedit omne bonum præsentis vitæ.
cum dicimus Christi dolorem fuisse maximum
comparamus ipsum dolori animæ separatæ. S
mas, *loc. cit.*, a. 6, ad 3um. Le cri de Jésus,
meus! Deus meus, ut quid dereliquisti me, e
donc l'intensité de la plus grande douleur qui f
terre, douleur que nous ne pouvons ni compren
apprécier; mais, de cette plainte, on aurait tort d
clure que sur la croix il ait subi la peine du
Cf. Suarez, *In IIIam part. Sum. theol.*, disp. X
sect. IV, n. 11; disp. XXVIII, sect. III, n. 5,
omnia, t. XIX, p. 593, 634; Bourdaloue, *lo*
IIIe partie, *Œuvres complètes,* t. VIII, p. 1
Dorner, *Geschichte der protestantischen The*
in-8°, Munich, 1867, p. 876 sq.; Monsabré, XV
férence, *Le martyr,* in-8°, Paris, 1880, p. 256;
Vie de Jésus-Christ, l. V, c. XI, 2 in-8°, Paris
t. II, p. 342; Billot, *De Verbo incarnato,* p
c. III, thes. XLIX, § 2-3, in-8°, Rome, 1904, p. 4
Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,*
c. VI, 2 in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 387-389.

Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. IV, V, XV; *Commen*
IIIam part. Sum. theol., disp. XLII-XLIII; *De pu*
disp. XLVI, sect. I, III-IV; disp. XLVII, sect. III, *Op*
nia, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. II, p. 972-978, 1
t. XIX, p. 697-722, 733-740; t. XXII, p. 903-908, 916-924,
Bellarmin, *De purgatorio,* l. II, c. IV, IX, X, XIV; *De a*
gratiæ et statu peccati, l. VI, c. I-VII; *Concio IIIa, D*
tibus gehennæ, Opera omnia, 8 in-4°, Naples, 18
p. 392-395, 400-403; t. IV, p. 232-247; t. VII, p. 338-347
ticennses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis e*
disp. XVII, dub. III-IV; disp. XVIII, dub. I-III;
dub. I-II, 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. VIII, p. 374-450
Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l.
justitia et ira Dei, c. XXIV-XXIX, *De inferno et pœn*
rum, in-8°, Paris, 1881, p. 449-538; Petau, *Dogmata th*
Tractatus de angelis, l. III, c. VI-VIII, 8 in-4°, Paris,
t. IV, p. 99-123; Bourdaloue, *Carême.* Sermon pour l
de la seconde semaine, *Sur l'enfer,* IIe partie; Serm
XIXe dimanche après la Pentecôte, *Sur l'éternité mal*
Ire partie, *Œuvres complètes,* 16 in-8°, Paris, 1822-1
p. 65-74; t. VII, p. 244-271; Bail, *Théologie affective,*
mas en méditations, II traité, XIIIe-XVIIe méditation
Le Mans, 1846, t. V, p. 382-413; Hettinger, *Apologie*
tenthums, 5 in-8°, Fribourg, 1875, IIe partie, c. XV, t.
415; Monsabré, *Exposition du dogme catholique, Co*
de N.-D. de Paris. L'autre monde, XCVIIe conférenc
gatoire; XCVIIIe conférence, *L'enfer, éternité de*
XLIXe conférence, *L'enfer, nature des peines,* in
1899, p. 1-147; Hurter, *Theologia dogmaticæ com*
tr. X, sect. I, c. II-IV, 3 in-8°, Inspruck, 1893, t. III,

Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis sive introductio ad tractatum de pænitentia*, part. I, c. II, q. LXXXVII, thes. VI-VII, in-8°, Rome, 1897, p. 69-73; *Quæstiones de novissimis*, q. III, thes. II-IV, VI-VII, in-8°, Rome, 1902, p. 47, 85, 99-110; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, part. I, sect. III, *De purgatorio*, a. 2, n. 601-607; sect. IV, *De inferno*, a. 2, n. 624-642; a. 3, n. 642-646, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. IX, p. 293-296, 306-318; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique, Dogmatique spéciale, L'homme*, Paris, 1908, p. 387-395.

T. ORTOLAN.

DAMALAS Nicolas, né en 1842, à Athènes, devint en 1860 professeur extraordinaire à la faculté théologique de cette ville, et en 1871 professeur ordinaire d'herméneutique. Il mourut le 21 janvier 1892. Il a édité en 8 vol. les lettres de Coraï, Athènes, 1881-1891, et a publié les deux ouvrages théologiques suivants : 1° Περὶ ἀρχῶν, Leipzig, 1863; 2° Περὶ τῆς σχέσεως τῆς ἀγγλικῆς ἐκκλησίας πρὸς τὴν ὀρθόδοξον, Londres, 1867. Il a composé aussi un traité d'herméneutique : Ἑρμηνεία εἰς τὴν καινὴν διαθήκην, Athènes, 1876, t. I; 1891, t. II; 1892, t. III.

Ἑβδομάς, 1892, XI° année, n. 4, p. 1; Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1892, XI° année, n. 49, p. 387; Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν, Συμπλήρωμα, Athènes, 1902, t. I, p. 209.

A. PALMIERI.

DAMALÉVISS Étienne, historien et théologien polonais du XVII° siècle, né à Warta, dans l'ancienne principauté de Siéradz, aujourd'hui gouvernement de Kalisz. En 1642, il entra au couvent des chanoines réguliers de Klodaw, et mourut le 16 juin 1673 à Trzemeszno, dans le grand-duché de Posen. Citons parmi ses écrits : 1° *Conclusiones e theologia morali fundatæ in actibus humanis de peccatis in genere ad disputandum publice propositæ*, Cracovie, 1637; 2° *Quæstio theologica de merito bonorum justi operum*, s. l., 1638; 3° *Vitæ Vladislaviensium episcoporum*, Cracovie, 1642; 4° *Series archiepiscoporum Gnesnensium atque res gestæ, e vetustis antiquitatum ruderibus collectæ*, Varsovie, 1649; 5° *Sapientia sive orbis desiderium Christi Domini Salvatoris in expectatione partus gloriosæ Virginis Deiparæ, in Ecclesia Polonorum*, Rome, 1652; 6° *Vita S. Bogumili, archiepiscopi Gnesnensis ex antiquissimis gravium authorum chronicis excerpta*, Rome, 1661; Varsovie, 1714; Kalisz, 1803.

Chodynski, *Stefan Damalevicz, historyk, przelozony kanonikon lateranenskich w Kaliszu*, Posen, 1872; *Encyklopedia Kowcielna*, Varsovie, 1874, t. IV, p. 9-12; Estreicher, *Bibliografia polska (stolecie XV do XVIII)*, Cracovie, 1897, t. XV, p. 18-21; Wiszniewski, *Historya literatury polskiej*, Cracovie, 1840, t. I, p. 89, 106; t. V, p. 113; t. VIII, p. 152, 164.

A. PALMIERI.

1. DAMASCÈNE. Voir JEAN DAMASCÈNE.

2. DAMASCÈNE, hiérodiacre au monastère de Tchoudov à Moscou, polémiste orthodoxe contre les Latins. On ne connait rien sur sa vie. On sait seulement qu'il mourut après 1706. Il a été mêlé à la controverse sur l'épiclèse entre les moscovites orthodoxes et les latinisants de Kiev. Dans son livre sur l'Église et ses sacrements, *Vyklad otzerkvi i o tzerkovnykh rietchakh*, Kiev, 1668, Théodose Saphonovitch, higoumène du monastère Miklaïlovsky de Kiev, soutenait que les paroles sacramentelles : *Hoc est corpus meum; Hic est sanguis meus*, suffisent pour la consécration du pain et du vin. Le patriarche de Moscou, Joachim, chargea un moine, nommé Euthyme, de lui répondre, et celui-ci composa l'*Osten* (*Aiguillon*) que le patriarche envoya au métropolite de Kiev et aux autres évêques de la Petite Russie. La théorie latine fut rejetée comme fausse, au synode de Moscou de 1690. Mais ses défenseurs ne gardèrent pas le silence. Gabriel Dometzky, archimandrite du monastère de Saint-Siméon à Moscou, et plus tard du monastère Iourevsky à Novgorod, réfuta l'*Osten* dans son ouvrage intitulé : *Les 105 questions*, qu'il soumit à l'approbation du métropolite Job de Novgorod. Celui-ci chargea le hiérodiacre Damascène d'examiner ce livre, et Damascène essaya de résoudre les objections qui y étaient contenues, dans un traité rédigé en forme de lettre au métropolite Job, et intitulé : *Les 105 réponses*. Il est aussi l'auteur d'une version russe du Προσκυνητάριον du mont Athos, d'une lettre sur la traduction de la Bible, etc.

Arkhimandrit Gavriil Dometzky i hierodiakon Damaskin, dans *Dukhovnaia Besieda*, Saint-Pétersbourg, 1865, t. I, p. 20-31, 58-63; Mirkovitch, *O vremeni presuchtchestvlenii sv. Darov*, Vilna, 1886, p. 83-85, 231; Stroev, *Bibliologhitcheskii Slovar*, *Zapiski* de l'Académie impériale des sciences, Saint-Pétersbourg, 1882, t. XXIX, p. 74-75; Chliapkine, *K istorii polemiki mejdu Moskovskimi i malorusskimi utchenymi v kontzie XVII vieka, Journal du Ministère de l'instruction publique*, 1885, t. CCXLI, p. 215-216; Philarète, *Obzor russkoi dukhovnoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 259; Léonide, *Athonskaia gora i Solovetzky monastyr Damaskina*, Saint-Pétersbourg, 1883; Jakhontov, *Ierodiakon Damaskin, russkii polemist semnadtzatago vieka*, Saint-Pétersbourg, 1884; *Entziklopeditcheskii Slovar*, t. X, p. 62; Smentzovsky, *Bratia Likhoudi*, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 241; *Russkii biographitcheskii Slovar*, lett. D, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 54.

A. PALMIERI.

3. DAMASCÈNE Dimitri Sémenov Roudnev, célèbre théologien et érudit russe du XVIII° siècle. Né au mois de janvier 1737 dans le gouvernement de Toula, il fréquenta les cours de l'Académie slavo-gréco-latine de Moscou, et ses études achevées en 1765, il demanda au saint-synode de suivre les cours d'une université étrangère et se rendit à Gœttingue. Recteur de l'Académie de Moscou en 1778, le 5 juillet 1782, à Saint-Pétersbourg il fut sacré évêque de Sievsk, et vicaire de l'éparchie de Moscou. Le 22 septembre 1783, il fut transféré au siège archiépiscopal de Novgorod, où il travailla avec zèle à relever le niveau intellectuel de son clergé et à réorganiser les études dans le séminaire de son éparchie. En 1794, il donna sa démission et se retira au monastère Pokrovsky de Moscou où il mourut le 18 décembre 1795. Damascène Roudnev inaugura sa carrière littéraire à Gœttingue, par la publication d'une traduction de la Chronique de Nestor dans l'*Einleitung in die synchronistische Universalhistorie* de Hatterer, Gœttingue, 1771, p. 979-1000. On a de lui : 1° la version latine du catéchisme du métropolite Platon, *Orthodoxa doctrina seu compendium theologiæ christianæ, in usum serenissimi principis ac D. D. Pauli Petrowicz, principis hereditarii omnium Russiarum*, Saint-Pétersbourg, 1774; 2° il traduisit en latin le traité de la procession du Saint-Esprit, par Théophane Prokopovitch : *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, y ajouta la vie de l'auteur, des éclaircissements, et un chapitre intitulé : *Historia de ortu et progressu controversiæ græcos inter et latinos de processione Spiritus Sancti*, p. 3-128, et l'*Index chronologicus scriptorum de processione Spiritus Sancti ab initio controversiæ ad nostra usque tempora*; 3° il composa un livre précieux pour l'ancienne bibliographie théologique russe, la *Bibliotheka rossiiskaia ili sviedienie o vsiekh knigakh v Rossii s natchala tipographii na sviet vychedchikh*, publié en 1881 à Saint-Pétersbourg par la *Société des amateurs de l'ancienne littérature*, t. XI, et réédité en 1891 dans la *Tchteniia* (*Lectures*) de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes, édit. Barsov. On y trouve la liste des livres imprimés en Russie depuis 1518 jusqu'à 1785. Il édita aussi, en 12 vol., les œuvres oratoires du métropolite Platon, Moscou, 1780-1782; et composa lui-même un recueil de sermons édité à Moscou en 1783.

Bakmeister, *Russische Bibliothek zur Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der Literatur im Russland*, Saint-Pétersbourg, 1779, t. VI, p. 334-338, 455, 573; *Drevniaia rossiiskaia bibliotheka*, édit. Novikov, 1791, t. XVIII, p. 100-105; Ambroise (Ornatsky, évêque de Pensa), *Istoriia rossiiskoi*

ierarkhii, 2e édit., Kiev, 1827, p. 150, 207, 325; Eugène (métropolite), *Slovar o pisateliakh dukhovnago tchina*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 106-110; Macaire, *Istoriia nijegorodskoi ierarkhii*, Saint-Pétersbourg, 1857, p. 160-180; Tchistovitch, *Istoriia S. Peterburgskoi dukhovnoi Akademii*, Saint-Pétersbourg, 1857, p. 62-68; Sukhomlinov, *Istoriia rossiiskoi Akademii*, Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 139-183; Gennadi, *Spravotchnyi Slovar o russkikh pisateliakh*, Berlin, 1876, t. I, p. 278; Porphyriev, *Istoriia russkoi slovesnosti*, Kazan, 1884, t. II, p. 373-374, 378-379; Philarète, *Obzor russkoi dukovnoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 365-366; Smirnov, *Istoriia Moskovskoi slaviano greko-latinskoi Akademii*, Moscou, 1885, p. 182, 237, 351-354; Arseniev, *Slovar pisatelei sredniago, novago periodov russkoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1887, p. 113-114; *Entziklopeditchesky Slovar*, t. X, p. 60-61; Gorojansky, *Damaskin Semenov-Rudnev, episkop nijegorodskii, ego jizn i trud*, Kiev, 1894 (l'ouvrage le plus important sur la vie et les œuvres de Damascène Roudnev); *Pravoslavnaia bogoslovskaia entziklopediia*, t. IV, col. 885-893.

A. Palmieri.

4. DAMASCÈNE LE STUDITE, le plus populaire des prédicateurs grecs du XVIe siècle. On a peu de renseignements sur sa vie. Originaire de Salonique, élève du célèbre Thomas (en religion Théophane) Éléavoulcos Notaras, il fut envoyé comme exarque dans la Petite Russie par le patriarche Métrophane (1565-1572), puis élevé au siège épiscopal de Lita et Rendina, d'où le patriarche Jérémie (1572-1579), son ancien élève, le transféra à la métropole de Naupacte et Arta, où il mourut en 1577, au témoignage d'un contemporain, Gabriel Calonas. Voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, Paris, 1906, t. IV, p. 165. Le plus remarquable de ses ouvrages est le *Trésor*, Βιϐλίον ὀνομαζόμενον θησαυρός, l'un des volumes le plus souvent imprimés. La première édition date de 1568. Cf. E. Legrand, *loc. cit.*, p. 143. C'est un recueil de trente-six sermons, suivis de sept discours moraux, empruntés, sans que cette particularité soit signalée, au hiéromoine Joannikios Cartanos, grand protosyncelle de Corfou, qui les avait publiés, avec d'autres du même genre, en appendice à son *Ancien et Nouveau Testament*, paru en 1536 et plusieurs fois réimprimé depuis. Les sermons de Damascène ont souvent pour sujet un fait biblique ou une légende de saint; les Pères de l'Église y sont assez fréquemment cités, mais l'auteur est moins préoccupé de faire de la théologie que d'édifier son auditoire. Malgré l'enflure oratoire, le style est simple, et ce caractère n'a pas peu contribué à augmenter la popularité de l'ouvrage. La bibliothèque patriarcale de Jérusalem possède une version turque du Θησαυρός, faite, en 1731, à Césarée de Cappadoce.

On a encore de notre auteur : 1° un discours sur le *Décalogue*, imprimé avec d'autres du même genre en appendice aux Μαργαρῖται de saint Jean Chrysostome; ce morceau occupe, dans l'édition de 1764, les p. 336-344; 2° un remaniement populaire du *Physiologus*, dédié à Michel Cantacuzène et imprimé en 1643 à la suite de l'Hirmologe, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, t. I, p. 442; 3° un traité de *chronologie* destiné à remplacer le manuel de Michel Chrysokokkès; l'opuscule est inédit, mais la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Constantinople en possède, sous le n. 317, fol. 41-68, le manuscrit autographe, écrit en février 1574; 4° un discours parénétique aux moines désireux de faire leur salut, conservé dans le *Hierosolymitanus sancti Sabæ* 427, fol. 68-76, avec une traduction, due également à Damascène, du discours aux novices d'Isaac le Syrien; 5° un *dialogue* humoristique sur l'état social du peuple grec entre Damascène lui-même et le supérieur de Sainte-Anastasie; signalé déjà par Allatius dans sa préface aux œuvres de Jean Damascène, ce curieux morceau se trouve en tête du manuscrit 764 du monastère d'Iviron au mont Athos; 6° un court poème élégiaque sur la dormition de la Vierge; imprimé dans le *Trésor* à la suite des sermons, il est souvent mentionné dans les catalogues de manuscrits; 7° une li des empereurs, des sultans et des patriarches de C stantinople contenue à la suite du *Physiologus* dans ms. 462 du métochion du Saint-Sépulcre à Constan nople; 8° le ms. 542 du même fonds renferme tre lettres de Damascène publiées par Manuel Gédéon d l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, p. 87-91, et reprodu peu après, avec certains amendements dans le te par A. Papapoulos-Kerameus, dans les *Mémoires Syllogue de Constantinople*, 1886, t. XVII, p. 62-66.

Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen che im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 128-132; M. Géd *loc. cit.*, p. 85-87, 649-651; P. Lavrov, *Damascène le St et le recueil intitulé de son nom « Damasking » dans la l rature jugoslave*, dans l'Annuaire de la société historico-raire de la nouvelle université impériale russe, Odessa, t. VII, section byzantine, IV, p. 305-384.

L. Petit.

1. DAMASE Ier, pape (366-384), né à Rome, fils d'Antoine, qui, d'après une inscription de S. Lor in Damaso, avait été écrivain, lecteur, diacre et pr en cette église. Lui-même y servit longtemps; et croit que Saint-Laurent fut élevé sur l'emplaceme sa maison paternelle. On a prétendu récemment Damase était né en Espagne. Benardès et Theca *S. Damaso I papa confessore hispanico*, Rome, 1 Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, p. 100. Homme d'une grande vertu, d'une intellig cultivée, bien vu dans l'aristocratie et spécialement les grandes dames romaines, il était très estimé plupart, quoique jalousé par quelques-uns. Il étai cre, lorsque Libère fut chassé par Constance (alors non content de faire serment, avec le reste du cl de ne pas reconnaître d'autre pape que lui, il l'ac pagna pendant quelque temps. Cependant il ne pas à revenir, et se rallia au diacre Félix, nommé par ordre de Constance. De nouveau, il se réunit bère, quand celui-ci revint de Bérée. Mais cette d attitude fut pour lui la source de bien des emb non seulement lors de son élection après la m Libère, survenue le 24 septembre 366, mais encor dant tout son pontificat.

En effet, deux partis se formèrent. Les uns, en intransigeants de tous ceux qui avaient été féli conduits par sept prêtres et trois diacres, dans la lique de Jules, élurent l'un d'entre eux, Ursinus firent immédiatement ordonner par l'évêque de les autres, c'est-à-dire la grande majorité des fid du clergé, réunis à la basilique de Saint-Laur *Lucina*, acclamèrent Damase. Celui-ci se fit sacr jours après, selon les règles, par l'évêque d'Ostie dès le premier jour jusqu'à sa mort, Ursin ne c le poursuivre de toutes les manières, soit perso ment, soit par les siens.

Il eut donc à régler d'abord le schisme de Rom les nombreux autres cas de schisme et d'hérésie posèrent alors, en Occident et en Orient, après l ciles de Rimini et de Séleucie. La réaction qu contre ces conciles où l'arianisme remporta, Constance, une victoire qui hâta sa ruine, lui de fréquentes occasions d'intervenir heureu contre les derniers tenants et les derniers re cette erreur. Les malheurs de l'Orient, sous l'er Valens, lui valurent d'être invoqué comme ar comme juge dans ce pays. L'avènement d miers princes vraiment chrétiens, tels que Vale Gratien, Théodose, le concours des plus gran teurs, tels qu'Athanase, Basile, Grégoire de N Ambroise, Jérôme, etc., marquent sous son p l'apogée de la papauté.

1° *Schisme des ursiniens.* — L'un des effets quables de ce schisme fut d'amener, d'une empereurs chrétiens à prêter main forte aux d

ecclésiastiques, d'autre part, de pousser le pape, les évêques et les conciles à solliciter le secours du bras séculier. Valentinien, qui aurait voulu d'abord garder la neutralité entre les divers partis religieux, et se contenter de sauvegarder l'ordre public, dut bientôt se convaincre, en présence des troubles suscités par eux, qu'il lui fallait prendre position, et discerner, pour le défendre, celui qui avait le droit pour lui, de Damase ou d'Ursinus. Aussi, Viventius, préfet de Rome, après avoir laissé pendant trois jours les ursiniens et les damasiens s'entr'égorger, reconnut la régularité de l'ordination de Damase, et décida qu'Ursinus serait éloigné de Rome avec les deux diacres, Amantius et Lupus. Et comme les sept prêtres, que ses partisans avaient encore à leur tête, continuaient leurs assemblées schismatiques, Damase lui-même s'adressa à l'autorité qui les arrêta et les conduisit hors de Rome. La suite montra bien la nécessité de ce recours et de cette intervention. Les sept prêtres, ayant été délivrés en cours de route, par leurs fidèles, s'installèrent dans la basilique de Libère. Mais, le 26 octobre 366, les damasiens vinrent les y assiéger et leur tuèrent 137 personnes, dit Ammien Marcellin, 160, disent les *Gesta inter Liberium et Felicem*, sans toutefois parvenir à les en déloger. De nouveaux troubles eurent lieu, quand, au bout d'un an, Valentinien, sous prétexte de neutralité, permit à Ursinus et aux autres exilés de rentrer à Rome. Le 16 novembre 367, l'empereur dut charger le préfet Prétextat de les expulser une seconde fois.

Il fit remettre à Damase, qui l'avait réclamée, par l'organe du *défenseur* de l'Église romaine, la basilique libérienne, qu'ils avaient conservée (fin 367); il chassa ensuite (12 janvier 368) les prêtres qui présidaient leurs assemblées, et comme ils continuaient de se réunir dans la banlieue, spécialement à Sainte-Agnès, et qu'ils y étaient poursuivis par les damasiens, il finit par leur interdire non seulement la ville, mais la banlieue elle-même dans un rayon de vingt milles. Ursinus fut expédié en Gaule (fin 368) et ce n'est que plus tard (370-372) qu'il fut permis à lui et aux siens de séjourner dans l'Italie du Nord.

Ainsi tenus à distance, les ursiniens cherchèrent à discréditer Damase par des libelles et par des accusations devant le magistrat. Ils lui intentèrent un premier procès, connu seulement par une allusion, vers 370. A Milan, ils troublèrent les offices de saint Ambroise, ce qui amena une nouvelle intervention de l'empereur. Enfin ils chargèrent un certain Isaac, juif converti, d'intenter au pape un second procès devant le préfet de Rome, pour un crime mal défini, mais capital, que certains conjecturent avoir été le crime d'adultère : accusation bien invraisemblable contre un vieillard de 75 ans. Il paraît cependant que le préfet de Rome menaçait d'aboutir à une condamnation, quand l'empereur Gratien, informé, évoqua l'affaire, renvoya le vieux pontife absous, exila Isaac en Espagne et interna Ursinus à Cologne.

Damase ne se contenta pas de cette justification : il convoqua à Rome, en 378, un concile des évêques d'Italie, pour y examiner son affaire. D'après le libelle des prêtres Faustin et Marcellin, partisans d'Ursinus, un concile antérieur, tenu en 367 ou 368, aurait refusé de condamner Ursinus sans l'entendre. Cette fois, les évêques furent plus catégoriques, et demandèrent à l'empereur d'exécuter les sentences ecclésiastiques contre les prélats rebelles et de protéger Damase contre ses ennemis.

Nous avons encore la lettre du concile et la réponse de Gratien. Ils rappellent, dit Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 468, que dans une phase antérieure de l'affaire d'Ursinus, le souverain avait décidé, que, la police se chargeant d'éloigner l'auteur des troubles, il appartiendrait au pape d'instrumenter contre les évêques qui avaient pris son parti... Cependant, il pouvait se présenter des cas où l'efficacité des sentences ecclésiastiques et les services qu'elles étaient appelées à rendre au point de vue du bon ordre, auraient été compromis par une abstention trop absolue de la part de l'État. Les évêques demandaient qu'on leur prête main forte d'abord pour faire comparaître les prélats récalcitrants, ensuite pour empêcher les évêques déposés de porter le trouble dans les églises que le juge ecclésiastique aurait soustraites à leur obéissance. On spécifiait le cas des évêques de Parmes et de Pouzzoles, qui refusaient de se soumettre aux sentences de déposition rendues contre eux : celui de l'évêque africain Restitutus et de l'évêque donatiste de Rome, Claudien. Coustant, *Epist. rom. pont.*, p. 523. Le concile voulut aussi et surtout mettre le pape à l'abri des accusations de ses ennemis. « L'empereur, dit-il, a examiné la conduite de Damase : il doit être interdit désormais aux calomniateurs de le traîner devant le magistrat. S'il y a lieu à procès, et que la cause ne soit pas de la compétence du concile, au moins qu'elle soit portée devant l'empereur en personne. » En dehors du cas récent, il y a un autre précédent : le pape Silvestre, accusé par des sacrilèges, fut jugé par l'empereur Constantin.

Gratien, dans son rescrit au vicaire Aquilinus (fin 378), entra sur tous les points dans les vues du concile. Toutefois, pour ce qui était du pape, il le laissa en principe sous la juridiction du préfet de Rome, se contentant de prescrire de ne point admettre facilement l'accusation ou le témoignage de gens de mœurs suspectes ou connus comme calomniateurs. *Collectio Avellana*, n. 13, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXV *a*, p. 54 sq.

Malgré tout cela, Ursinus continua de s'acharner contre Damase par ses agents et spécialement par un eunuque appelé Paschase. En 381, le préfet envoya à la cour un rapport où tout semblait remis en question. Mais le concile d'Aquilée, sur la demande de saint Ambroise, fit une démarche très pressante près de Gratien et depuis l'on n'entendit plus parler d'Ursinus, qui dut mourir vers cette époque.

2° *Autres schismes.* — Damase avait encore d'autres schismes à éteindre : il invoqua contre eux le bras séculier, comme il l'avait fait contre Ursinus. A Rome, les donatistes formaient une église gouvernée par des évêques de leur pays, et alors par Claudien. Le concile de Rome en 378 demanda à Gratien son expulsion. — Il y avait aussi celui des lucifériens, composé de ceux qui avaient pris, contre les faillis de Rimini, l'attitude intransigeante de Lucifer de Cagliari et de Grégoire d'Illiberris, et regardaient l'indulgence, en faveur des repentants, de Libère, d'Hilaire, d'Athanase, comme une prévarication. Ils avaient eux aussi un évêque nommé Aurélius, et un prêtre, fameux ascète, nommé Macaire. Ils tenaient des réunions privées, faute d'églises, dans des maisons particulières. Damase les fit poursuivre par le magistrat. Macaire, appréhendé et bousculé par le peuple, fut jugé, condamné à l'exil et mourut à Ostie des suites d'une blessure. L'évêque d'Ostie le fit inhumer dans la basilique d'Asterius. Damase s'efforça aussi de faire condamner Ephesius qui avait succédé comme évêque à Aurélius. Il les fit combattre avec force par saint Jérôme dans un dialogue, 378-380, *Contra luciferianos*, leur reprocha de croire leur petite église la seule vraie : *Ecclesiæ salus in summa sacerdotii dignitate consistit*, etc., c. IX. L'histoire de ces événements a été racontée tout au long par les prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin, dans leur *Libellus precum ad imp.*, 383. *P. L.*, t. XIII, col. 81-107.

3° *Contre les évêques ariens d'Occident.* — En même temps que les schismatiques, Damase poursuivit les derniers tenants de l'arianisme, en Occident et en

Orient. En Occident, ils n'avaient jamais eu l'approbation du clergé depuis la tyrannie qu'ils avaient fait subir à Rimini, ils étaient unanimement détestés et beaucoup de conciles tenus en différents endroits avaient affirmé la foi de Nicée : d'autre part, ils n'avaient plus autant l'appui des empereurs. Damase réunit à Rome, en 369, un concile composé d'un grand nombre d'évêques, où furent condamnés Ursace et Valens avec ceux qui suivaient leurs sentiments. Le concile écrivit une lettre synodale et saint Athanase, assemblé avec les évêques d'Égypte, écrivit au pape pour le remercier, et lui signaler aussi Auxence, évêque de Milan. *Epist. ad Afros,* 10, *P. G.,* t. XXVI, col. 1229 sq.

Auxence était plus difficile à attaquer, parce que Valentinien, trompé par une formule équivoque de foi, le croyait orthodoxe. Cependant, dans un second concile de 90 évêques, tenu à Rome sur l'instigation de saint Athanase, il déclara que le symbole de Nicée était le seul autorisé, il annula absolument le concile de Rimini, et rappela d'après une lettre des évêques de Gaule et de Vénétie qu'Auxence avait été déjà antérieurement condamné. Jaffé, n. 232, *Confidimus quidem.* Il fit part de cette condamnation aux évêques d'Illyrie. Toutefois Auxence resta sur son siège jusqu'à sa mort en 374.

De nombreux conciles provinciaux, encouragés par ces actes de Damase, accentuèrent le retour à la foi de Nicée, dans toutes les régions d'Occident. En Afrique, l'évêque de Carthage Restitutus demeurait attaché à la formule de Rimini. C'est à son occasion qu'Athanase avait écrit sa lettre fameuse *Ad Afros* et Damase le somma de comparaître devant un tribunal d'évêques; Gratien même lui adressa un rescrit pour l'y contraindre. On dit qu'il ne se présenta point; mais peut-être s'amenda-t-il.

Deux évêques danubiens, Palladius de Ratiaria et Secundianus, menacés de déposition, obtinrent de Gratien qu'ils seraient jugés par un concile œcuménique tenu à Aquilée. Ce concile se tint en 381 sous la présidence de saint Ambroise, mais sans l'appareil qu'ils avaient demandé, appareil rendu impossible par la tenue simultanée du concile de Constantinople et que Damase lui-même jugeait désormais inutile. Le concile les déposa et pria l'empereur de faire exécuter la sentence.

4° *Priscilliens.* — Damase ne vit que les débuts du priscillianisme en Espagne et en Gaule. Parmi les écrits de leur chef, nouvellement découverts, on en voit un qu'il adresse à Damase, parce qu'il occupe le plus haut rang et qu'il est le premier entre tous : *senior omnium nostrum es,* ailleurs : *omnium senior et primus;* il en appelle du concile de Saragosse à Damase et à son concile. *Liber II ad Damasum episcopum, Priscilliani opera,* édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 34-43. La *Fides Damasi* et les Formules damasiennes contre les priscillianistes seraient, d'après M. Künstle, d'origine espagnole. *Antipriscilliana,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 46-58.

5° *Les affaires d'Orient.* — L'attention de Damase fut attirée du côté de l'Orient par les évêques orientaux eux-mêmes. Ceux-ci étaient sous le règne tyrannique de l'empereur Valens : ils étaient troublés par les quelques évêques ariens qui tenaient, avec la faveur impériale, les grands sièges, par le schisme malheureux qui divisait les catholiques d'Antioche, plus que par leurs dissensions doctrinales. Partisans de l'ὁμοιούσιος ou de l'ὁμοούσιος, nicéens purs ou quasinicéens, tous, l'expression mise à part, se sentaient une même foi, et avaient conscience que pour être bien réunis entre eux et avec toute l'Église, contre les derniers survivants de l'arianisme pur, comme pour être fortifiés contre les attaques de Valens, il suffirait que, selon son devoir, le chef de l'Église d'Occident, l'évê de Rome, vînt à leur secours et s'occupât bénignen de leurs affaires.

Il ne semble pas malheureusement qu'à Rome mê on ait eu la sensation nette de ce besoin : on se la impressionner par les vieilles rancunes et défiar et tromper par des personnages d'Orient, qui n'en présentaient point parfaitement les sentiments. Dam en ces questions, ne paraît pas avoir eu tout le tact q montra en d'autres occasions.

On a déjà parlé à l'occasion de saint Athanase l'arianisme, t. I, col. 1841, et à l'occasion de saint Ba des appels que l'Orient, à partir de 371, adressa à l'évê de Rome, pour le solliciter d'envoyer des légats, a mission de pacifier et de consoler les églises afflig de ce pays. Mgr Duchesne, que nous suivons ici, a tr de nouveau ce sujet dans son *Histoire ancienne l'Église,* t. II, p. 400-418. Basile de Césarée, après s' entendu avec Athanase d'Alexandrie et Mélèce d' tioche, *Epist.,* LXVI, *P. G.,* t. XXXII, col. 424, dépê d'abord à Damase le diacre Dorothée qui revint bie avec le diacre Sabinus de Milan porteur d'une le synodale du pape. Comme cette lettre paraissait ins fisante, Basile, par de nouvelles lettres, *Epist.,* XC-X col. 472-484, dont l'une signée de trente-deux de ses lègues, supplia les évêques d'Italie et de Gaule de ve en aide d'une façon plus efficace aux maux de l'Ég orientale (372). La réponse ne fut rapportée qu'à l'ét 373, par Évagrius, prêtre d'Antioche. Elle consis dans une formule qu'on devait signer sans y rien ch ger : on renvoyait les lettres d'Orient qui n'avaient plu, et on disait aux Orientaux que c'était à eux de ve les premiers, s'ils voulaient qu'on allât chez eux. C réponse froide et autoritaire affligea Basile : depuis l il n'eut qu'une médiocre idée des Occidentaux, et chef, le pape Damase, lui fit l'effet d'un homme orgu leux et impitoyable. Cependant, en 375, on renvoy formule jadis apportée par Évagrius, munie des sig tures demandées, par les prêtres Dorothée et Sanc sime, qui devaient remettre en même temps une lon lettre de Basile. *Epist.,* CXX, CXXI, CXXIX, CCLIII-CC col. 527, 540, 557, 950-945.

« Le résultat ne fut pas celui que l'on désirait, Mgr Duchesne, p. 408. Personne ne vint d'Occid Toutefois Dorothée rapporta une lettre où l'on ren témoignage à son zèle en déclarant qu'on s'était eff de l'aider. Au point de vue doctrinal, la lettre répr vait les erreurs de Marcel et d'Apollinaire, mais les nommer. Le terme *una substantia* n'était plus ployé : on lui substituait celui d'*una* οὐσία en gre latin ne possédant pas l'équivalent de ce terme. » C tant, *Epist. rom. pont.,* p. 495 : *Ea gratia.*

Mais en même temps, Damase écrivait à Paulin d tioche une lettre qu'il lui faisait porter sans doute Vitalis. Jaffé, n. 235. Or, d'une part, Paulin était le r de Mélèce, de ce Mélèce que Rome soutenait dans l'af du schisme d'Antioche, tandis qu'il avait les sympat des Orientaux, sauf des Alexandrins, et c'était sur l lin seul qu'en Orient on faisait tomber la responsab du schisme. D'autre part, Vitalis, ami de Paulin, seulement avait quitté la communion de Mélèce; r encore se faisait apollinariste. Les relations de Dan avec ces deux hommes n'étaient pas pour plair saint Basile et aux siens. Damase, d'ailleurs, fut averti de son erreur en ce qui concernait Vitalis, par des courriers exprès, il prévint Paulin de ne r voir Vitalis que moyennant une confession orthod On sait d'ailleurs que Vitalis, ainsi mis en demeur se prononcer, quitta Paulin pour Apollinaire, et, co cré évêque par ce dernier, fonda une nouvelle ég dissidente à Antioche.

Mais ces erreurs de tactique commises par Dan et les Occidentaux donnèrent à Basile l'espéra

qu'ils allaient enfin ouvrir les yeux et reconnaître quels étaient en Orient les vrais amis de l'orthodoxie et de la paix. Dans cette espérance, il fit reporter à Rome, en 377, par Dorothée et Sanctissime une seconde lettre, *Epist.*, CCLXIII, col. 976-981, longue, affectueuse, où il sollicitait les Occidentaux de répudier non plus les ariens, que leurs excès rendaient odieux, mais surtout ceux que leur amitié rendait plus pernicieux, Eusthate, le chef des pneumatomaques, Apollinaire, qui enseignait le règne de mille ans et une fausse doctrine sur l'humanité du Christ, enfin Marcel, dont les disciples trouvaient trop d'accueil auprès de Paulin.

Mais cette lettre n'obtint encore qu'une demi-satisfaction. Rome avait déjà condamné ces erreurs dans la première lettre confiée à Dorothée : elle les condamna de nouveau, pour complaire aux Orientaux, dans la nouvelle lettre que Dorothée rapporta. Coustant, *Epist. rom. pont.*, p. 498. Mais elle s'abstint encore de condamner nommément Eusthate, Apollinaire, Paulin, qui étaient ses amis de vieille date, qu'elle n'avait pas entendus, que les autorités d'Orient elles-mêmes n'avaient pas jugés. Elle était tellement prévenue pour eux et contre les amis de Basile, encouragée d'ailleurs en ce sens par Pierre d'Alexandrie, alors réfugié à Rome, que dans ses entretiens avec Dorothée, Damase ne se gênait pas de traiter Mélèce et Eusèbe de Samosate d'ariens. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCLXVI, col. 992 sq.

Cependant, sur de nouveaux renseignements, en 379, avant que Pierre s'en retournât de Rome à Alexandrie, Damase tint à Rome un concile où il condamna nommément Apollinaire et son disciple Timothée. C'était déjà une satisfaction accordée aux Orientaux sur le terrain doctrinal. Une nouvelle difficulté surgit lorsque le grand concile de Constantinople, en 381, remplaça Mélèce par Flavien et évinça Maxime le Cynique de Constantinople. Il avait été convenu qu'à la mort de Mélèce on laisserait Paulin seul évêque; et Maxime le Cynique, qui avait supplanté Grégoire de Nazianze, avec le concours du patriarche d'Alexandrie, était venu jusqu'au concile d'Aquilée capter la bonne foi de saint Ambroise. Pour régler ces affaires, celui-ci avait demandé à Théodose, qui l'avait accordée, la réunion d'un nouveau concile général composé des deux épiscopats d'Orient et d'Occident. Ce concile eut lieu en 382 à Rome; mais les Orientaux qui venaient de tenir celui de Constantinople, prétendirent assez justement qu'ils ne pouvaient quitter leurs églises encore une fois et envoyèrent seulement trois délégués, avec une lettre où l'on exposait la vraie foi, mais où l'on taisait les questions de personnes comme régulièrement tranchées. De fait, le concile de Rome accepta l'éviction, qui s'imposait, de Maxime le Cynique, d'autant plus facilement que Damase, mieux informé qu'Ambroise, l'avait déjà ratifiée dès 380, et avait chargé le concile de Constantinople de le remplacer. Jaffé, an. 380. L'élection de Nectaire, bien qu'il n'eut été que laïque lors de sa promotion, fut approuvée. Sur la demande de Théodose des lettres de communion furent envoyées dans ce sens. Pour l'affaire d'Antioche, on la laissa dans l'état.

Après avoir étudié dans leur ensemble et leur suite les relations de Damase avec l'Orient, voyons en détail et brièvement ses actes particuliers contre les hérésies et les schismes de ce pays.

6° *Arianisme d'Orient.* — Nous n'avons presque rien de spécial à ajouter en ce qui concerne cette hérésie. De l'arianisme pur il ne restait plus que quelques vieux tenants, possédant, il est vrai, les grands sièges, tels qu'Eudoxe de Constantinople, Euzoius d'Antioche, mais ils étaient déjà déconsidérés. Acace et Eunome, retirés à l'écart, n'avaient plus guère d'influence. Leur plus grande force c'était l'appui de Valens : elle devait tomber avec lui. Et même si puissante qu'elle fût, elle ne contrebalançait pas le crédit des grands docteurs de ce temps, surtout des Cappadociens. Néanmoins, Damase insistait toujours sur la reconnaissance du concile de Nicée et l'annulation de celui de Rimini. Ce concile, disait-il, manque de toute valeur, parce qu'il n'a pas l'approbation de l'évêque de Rome, dont on doit solliciter le jugement avant tout. Mansi, *Concil.*, t. III, n. 43; Jaffé, n. 242. En 369, après le concile de Rome, il rédigea une formule (*tomus* ou *typus*) qui fut envoyée plus tard aux évêques d'Orient. Ceux-ci le signèrent à plusieurs reprises. Au concile d'Antioche de 379 sous Mélèce, 157 d'entre eux apposèrent à une formule semblable leurs souscriptions, qui furent gardées dans les archives romaines. Coustant, *Epist. rom. pont.*, p. 500; Duchesne, p. 421, note 2.

7° *Apollinaristes, sabelliens, eunomiens, macédoniens, photiniens.* — Vers 380, dans un synode romain, Damase rédigea une *Confessio fidei catholicæ*, où il résumait en « vingt-quatre anathèmes » toutes ses condamnations contre les hérésies orientales. Un premier anathème vise ceux qui ne reconnaîtraient pas au Saint-Esprit unité de puissance et de substance avec le Père et le Fils : viennent ensuite des anathèmes contre les sabelliens, les ariens, les eunomiens, les macédoniens, les photiniens, les apollinaristes et la doctrine attribuée à Marcel d'Ancyre; puis recommence une série d'anathèmes relatifs au Saint-Esprit pour affirmer plus énergiquement sa divinité essentielle et sa consubstantialité par rapport au Père et au Fils. Cette *Confessio fidei* fut envoyée à Paulin d'Antioche. Denzinger, *Enchiridion*, n. 22-45; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 410, note. Marcel d'Ancyre ne fut pas nommé dans la condamnation de ses erreurs, parce qu'il avait été jadis soutenu par le pape Jules, et parce qu'il s'était rapproché récemment d'Athanase, par une profession de foi que ce docteur avait jugée suffisante. Par ses opinions sur la consubstantialité qu'il semblait pousser jusqu'au sabellianisme, il compromettait les partisans du consubstantiel et on reprochait aux Romains et à Paulin d'Antioche de le fréquenter. Apollinaire avait été aussi longtemps l'ami de Rome, d'Athanase et de Paulin à cause de sa fidélité à la foi de Nicée. Plus tard il donna des leçons à saint Jérôme.

Mais les mélétiens le tenaient en défiance à cause de ses relations. Il donna raison à ceux-ci, et tort à ceux-là, quand, à partir de 371, par réaction contre l'arianisme, il aboutit au système qui porte son nom. Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse le combattirent, et les Orientaux, par l'intermédiaire de saint Basile, prièrent souvent Damase de se désolidariser d'avec lui en le condamnant. Damase le fit enfin dans un concile de 376; il chargea saint Jérôme de rédiger une profession de foi que devaient signer les apollinaristes qui voudraient revenir à l'unité : il l'envoya aux évêques d'Orient, et en pressa l'adoption surtout quand Vitalis, après son retour de Rome, compromit Paulin en se faisant apollinariste. En 378, il déposa ensemble Apollinaire, Vitalis et Timothée, et rappela cette déposition dans la lettre synodale que nous avons citée plus haut. Jaffé, n. 378.

Quant aux pneumatomaques, auxquels s'était rallié Eusthate et que l'on appelait aussi macédoniens, signalés d'abord par saint Athanase à l'empereur Jovien, combattus par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, Didyme l'Aveugle, saint Ambroise, ils furent condamnés par Damase dans les conciles de Rome de 369, de 374 et et en 380. On a prouvé que la formule qui est en tête du décret de Gélase, *De libris recipiendis*, est celle qu'il rédigea. Thiel, *Epist. rom. pont.*, p. 53. Le concile de Constantinople de 381 confirma cette condamnation.

Tout ce qu'on a dit jusqu'ici fait suffisamment connaître l'attitude de Damase à l'égard des Églises d'An-

tioche, d'Alexandrie et de Constantinople. Il était d'accord avec le successeur d'Athanase, Pierre d'Alexandrie, auquel il écrivit des lettres de consolation lorsqu'il fut exilé sous Valens en 374. Il l'accueillit favorablement à Rome et se laissa trop influencer par lui dans ses rapports avec saint Basile et saint Mélèce, il lui donna des lettres de communion lorsqu'il s'en retourna. Jaffé, n. 56, 58. Il s'en fallut peu que Timothée, son successeur, ne lui créât une mauvaise affaire en protégeant Maxime le Cynique contre Grégoire de Nazianze. Enfin, pour ce qui regarde Antioche, il donna toujours sa faveur à Paulin et aux siens, ce qui faillit le tromper sur Vitalis, le paralysa quelque temps envers Apollinaire, ne lui permit pas de goûter Mélèce et de s'entendre pleinement avec Basile.

On attribue maintenant à Damase le catalogue des saintes Écritures, si important dans l'histoire du canon, que l'on mettait jadis sous le nom de Gélase. Mansi, t. VIII, col. 153; Thiel, p. 52-54. Ce catalogue fut composé sous l'influence de saint Jérôme, au concile de 374. C'est à lui que se réfère le concile d'Hippone, qui en 393 donne une liste semblable.

Damase est un des premiers papes qui ait affirmé avec une grande force par ses paroles et ses actes la primauté universelle de l'Église romaine. Il répète fréquemment qu'elle a le droit de juger de tout, dans la chrétienté, des personnes et des choses. Il fonde cette primauté sur saint Pierre, et c'est sur lui qu'il fonde aussi les droits subordonnés des patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie que cet apôtre aurait institués. Il ne connaît d'ailleurs Constantinople que comme un siège ordinaire. Les Églises d'Orient, comme nous l'avons vu par leurs appels, lui font écho, quoique quelquefois de mauvaise grâce. Les Pères du concile de 381 n'osent lui soumettre leur canon sur la primauté d'honneur de Constantinople, bien qu'il reconnaisse indirectement la suprématie de Rome. Saint Jérôme, sollicité par les partis qui divisaient Antioche, se réfère solennellement à Damase. *Epist.*, XV, XVI, *P. L.*, t. XXII, col. 355-359. Saint Ambroise fait de même à différentes reprises. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. P. L.*, t. XIV, col. 1082. Théodose, dans ses lois de 380 et 381, ne pouvait manquer de le désigner pour le représentant officiel de l'orthodoxie en Occident. C'est à son sujet qu'Ammien Marcellin et le préfet Prétextat parlent du faste des évêques de Rome.

Il y aurait encore lieu de parler des rapports de Damase avec saint Jérôme, dont il fit son secrétaire pour les affaires d'Orient surtout, et son consulteur pour les questions d'Écriture sainte et de liturgie; on sait qu'il chargea ce grand homme de reviser la Vulgate.

Il faudrait aussi parler du soin que Damase prit des catacombes, de l'honneur qu'il rendit aux martyrs, des inscriptions en vers qu'il fit graver admirablement sur leurs reliques par Furius Dionysius Philocalus pour en assurer l'authenticité. De Rossi, *Inscript. christianæ*, Rome, 1888, t. II. Mais ces aspects ne sont pas d'ordre purement théologique. Damase mourut le 11 décembre 384, presque octogénaire; sa fête est le 11 décembre.

Les historiens n'ont pas encore fixé absolument la chronologie des conciles et des lettres de Damase, nous avons suivi Duchesne de préférence : *Liber pontificalis*, t. I, p. 212-215; *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 398-416, 447-484 et passim; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, p. 257-283; *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VIII, p. 190-198; Rade, *Damasus, Bischof von Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Merenda, *De sancti Damasii papæ opusculis et gestis, P. L.*, t. XIII, col. 111-348; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. VIII, p. 386-424; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. VI, p. 454-377; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 37-40; Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 443, 459, 462, 477, 485; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 980; S. Damase, *Opera, P. L.*,
t. XIII, col. 347-442; Rufin, *H. E.*, l. II, c. X, *P. L.*,
col. 521; Wittig, *Papst Damasus I. Quellenkritische S*
zu seiner Geschichte und Charakteristik, Rome, 1902; I
valier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. II, co

A. CLERVAL

2. DAMASE II, pape, 1047-1048. Clément II
mort le 9 octobre 1047, les Romains envoyèren
ambassade à l'empereur d'Allemagne, Henri III
le prier de désigner un pape. Après avoir pensé
chevêque de Lyon, Halinard, qui se déroba, il
le Bavarois Poppo, évêque de Brixen, dans le
C'était le 25 décembre à Saint-Poëlten. Pour lu
en aide, il lui fit une donation, et lui permit de
son évêché. Parti pour Rome, au commencem
1048, Poppo trouva le siège pontifical occu
Benoît IX de Tusculum, qui s'était fait nom
8 novembre 1047, grâce à ses largesses au peupl
margrave de Toscane, Boniface, refusa de le co
L'empereur, près de qui il dut revenir à Ratisbo
renvoya en Italie, avec une lettre menaçante p
niface. Benoît IX dut se retirer après avoir ten
8 mois et 9 jours, et Poppo, conduit par le ma
bien accueilli par le peuple, fut sacré à Saint-
le 17 juillet 1048 : il prit le nom de Damase I
heureusement il mourut, à Palestrina, au b
23 jours, le 9 août 1048, on ne sait de quelle n
Il fut enseveli à Saint-Laurent hors les murs,
sarcophage se voit encore dans le portique exté

Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 528; Duchesne, *Liber pon*
t. II, p. 274; Id., *Les premiers temps de l'État pontifi*
la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 18
p. 211; Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiser*
p. 437; Langen, *Geschichte der röm. Kirche*, p. 445
Grégoire VII, t. I, p. 93-99; dans Pertz, *Monumenta Ge*
Scriptores, voir *Annales Romani*, t. V, p. 469; *Anseli*
t. VII, p. 228; *Lamberti Hirsch.*, t. V, p. 154; *Bon*
p. 803.

A. CLERV

DAMBERGER Joseph Ferdinand, hist
l'Église, naquit à Passau (Bavière) le 1er ma
ordonné prêtre en 1818, il travailla quelque
dans le ministère pastoral; il était prédicate
cour à Saint-Cajetan de Munich, quand il de
être reçu dans la Compagnie de Jésus, où il
1837, à Brieg en Suisse; il professa l'histoire
naire de Lucerne (1845-1847); expulsé avec se
res, en 1847, il fut obligé de se réfugier en
passa les dernières années de sa vie à Schäft
de Munich, comme confesseur des religieu
Dames anglaises; il y mourut le 1er mai 1859. Il
Synchronistische Geschichte der Kirche und
Mittelalter, 15 in-8o avec complément criti
chaque volume (le XVe vol., s'arrêtant à l'an
a été édité par les soins du P. D. Rattinger, S.
bonne, 1850-1863 : ouvrage d'une immense
son plan le rend un peu pénible à lire, ma
richesse des informations et par la discussi
fondie des mensonges de l'histoire anticath
mérité d'être appelé un véritable arsenal p
fense de la vérité historique et de l'Église.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie*
col. 1786-1787; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 106
lexikon, t. III, col. 1362-1363; *Allgemeine deutsche*
Leipzig, t. IV, p. 716.

JOS. BR

DAMEN Armand, théologien belge, né
en 1656 ou 1657. Il fit ses humanités chez le
réguliers de sa ville natale. Dès lors il a
plus heureuses dispositions, au point d'é
ses condisciples. En 1673, il vint à Lou
devait passer le reste de sa vie. Il y suivit
philosophie pendant deux ans, au Collè
et les cours de théologie, pendant quatre
au Grand Collège du Saint-Esprit. A pei

prêtre, il fut vicaire, puis curé de la paroisse Saint-Michel; mais les fonctions de son ministère ne l'empêchèrent pas de poursuivre ses études et de conquérir successivement la licence et le doctorat en théologie. C'est en 1699 qu'il obtint ce dernier grade. A partir de ce moment, il resta attaché au Grand Collège des théologiens en qualité de vice-président; et bientôt l'archevêque de Malines, Humbert, le créait archiprêtre du district de Louvain. Vers le même temps, les consuls de la cité reconnaissaient ses mérites en le nommant chanoine de la collégiale de Saint-Pierre et professeur à la faculté de théologie, où ses collègues ne tardèrent pas à lui conférer le titre de « régent ». A la mort de Martin Steyaert, en 1701, il lui succéda comme doyen du chapitre de Saint-Pierre, comme directeur des « sabbatines » et comme président du Grand Collège. Mais les devoirs de cette présidence constituaient un fardeau trop lourd pour sa débile santé, et dès le 22 mai 1702 il l'échangeait contre celle du Collège de Divæus. Le 16 juillet 1713, il fut transféré à la direction du Collège d'Arras, où il habita désormais et où il mourut, le 29 octobre 1730, dans sa 74e année. Outre ses autres fonctions, il avait été appelé, par le suffrage unanime des électeurs, à la charge, alors très importante et très honorable, de conservateur des privilèges académiques.

A un caractère aimable et à une activité multiforme et incessante Damen joignait, comme professeur et comme écrivain, une juste aversion pour les nouveautés théologiques et un grand zèle pour les droits du saint-siège. On en pourra juger par la liste de ses ouvrages ou opuscules. Nous avons de lui : 1° *Doctrina et praxis S. Caroli Borromæi de pænitentia cæterisque controversiis moralibus hodiernis,* 3 in-12, Louvain, 1697. C'est un commentaire des ordonnances et instructions du saint archevêque de Milan, où Damen a eu soin de reproduire toujours en entier les textes qu'il commente. Il est spécialement dirigé contre le rigorisme des jansénistes relatif à l'absolution des pécheurs d'habitude et des récidivistes, à la confession et à la communion des enfants, à la fréquente communion, etc. La deuxième partie est une réponse à Jean Opstraet, qui avait attaqué les conclusions de la première. L'ouvrage a été réimprimé à Louvain en 1703, et, une seconde fois, en 1711. 2° *Oratio de cathedra Petri ut est regula fidei,* in-12, Louvain, 1721. L'auteur y défend, comme « antique et continuelle doctrine des théologiens de Louvain », la thèse de l'infaillibilité personnelle du pape. Il l'énonce ainsi : « Une définition qui, concernant des choses de foi, de mœurs et de religion auxquelles l'Église entière est intéressée, part de la seule chaire de Pierre et s'adresse à tous les fidèles, est règle de foi, même indépendamment de l'intervention d'un concile général et antérieurement à l'assentiment de l'Église universelle. Or le pontife romain définit *ex cathedra* quand il prescrit à toute l'Église quelque chose à croire. » Parmi les documents cités figure une déclaration collective et très explicite, émise par la faculté de théologie en 1588, et au bas de laquelle on lit, entre autres noms, ceux de Michel Baius et de Jansénius d'Ypres. 3° *Oratio de dogmatica bulla Unigenitus,* in-12, Louvain, 1724 : démonstration du caractère dogmatique et strictement obligatoire de la bulle en question. Cette étude se trouve complétée par la suivante : 4° *Brevis solutio super tribus his quæsitis : 1. An inobediens constitutioni Unigenitus fit excommunicatus? 2. An fit schismaticus? 3. An fit hæreticus?* in-4°, Louvain, 1727. La réponse est affirmative sur toute la ligne, à la condition d'entendre les deux premiers points de ceux qui manifestent leur insoumission. 5° *Dissertatio de numero episcoporum ad validam ordinationem episcopi requisito,* in-4°, Louvain, 1725. Damen soutient que le concours de trois évêques est, sauf dispense du pape, nécessaire non seulement pour la légitimité, mais aussi pour la validité; d'où il infère l'absence de tout caractère épiscopal en Corneille Steenhoven, soi-disant archevêque d'Utrecht, qui s'était fait sacrer par Varlet, évêque de Babylone, d'ailleurs « excommunié, suspens et irrégulier ». Van Espen se fit le champion de la cause de Steenhoven. 6° Ce fut l'occasion de la *Dissertatio IIa de numero episcoporum ad validam ordinationem episcopi requisito,* in-4°, Louvain, 1725. L'année suivante, paraissait : 7° *Oratio de pontificio hoc oraculo : « Universitas Lovaniensis sanctæ Romanæ Ecclesiæ devota et fidelis est filia, »* in-12, Louvain, 1726. Cet éloge avait été adressé à l'école de Louvain par Pie IV, en 1561. Il est ici justifié par une brève esquisse de l'attitude de l'université en différentes circonstances, mais surtout à l'époque du concile de Bâle. Le même thème est repris dans : 8° *Prosecutio orationis habita die 17 junii 1727,* in-4°, Louvain, 1727. Nous possédons trois études en tête desquelles Damen n'a pas mis son nom, mais qui sont certainement de lui; c'est d'abord : 9° *Relationis operum ex aliquo benevolentiæ in Deum affectu obligatio ac necessitas, strenue asserta per theologum Lovaniensem,* in-4°, Louvain, 1729. Il y ajouta bientôt : 10° *Relationis operum ex aliquo benevolentiæ in Deum affectu obligatio ac necessitas, denuo asserta per theologum Lovaniensem,* in-4°, Louvain, 1730. Dans ces deux écrits, le « théologien de Louvain » plaide, contre Vanroye, docteur de Sorbonne, pour une thèse chère à son école. Il la justifie sans peine de l'accusation de baianisme et de quesnellisme. Il ajoute qu'au demeurant une relation *virtuelle, ex parte operis,* suffit, et que le « sentiment de bienveillance » qui la réalise n'appartient pas nécessairement à la vertu théologale de la charité proprement dite. Surtout, ni lui ni ses amis n'ont jamais dit ou pensé que « les infidèles pèchent dans tous leurs actes ». Ces observations sont encore corroborées : 11° par une *Dissertatio de referendis operibus in Deum et de operibus infidelium, auctore theologo Romano-catholico,* in-4°, Louvain, 1729. La dernière œuvre de notre auteur est : 12° *Dissertatio de veritate hujus propositionis : « Jansenius non fuit jansenista, »* in-4°, Louvain, 1729. L'affirmation d'apparence paradoxale est soutenue et expliquée de façon fort simple : qui dit janséniste dit hérétique; or Jansénius n'a pas été hérétique : il n'a pas eu conscience de ses erreurs, réprouvées par l'Église seulement après sa mort; à plus forte raison, n'a-t-il pas eu cette opiniâtreté dans l'erreur, sans laquelle il n'y a point d'hérésie. Il s'agit évidemment de la personne de Jansénius, et non de sa doctrine. Quant à celle-ci, « nul vrai catholique » ne peut soit nier que l'*Augustinus* « contienne diverses hérésies, » soit défendre une seule des cinq fameuses propositions. Damen rappelle fort à propos le mot de Vincent de Lérins : « Étranges vicissitudes des choses! Les auteurs d'une opinion sont catholiques, et ses défenseurs sont réputés hérétiques. Les maîtres sont absous, mais les disciples sont condamnés. »

Reusens et Barbier, *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique,* Louvain, 1881, t. XVII, p. 173, 386; De Ram, *De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt,* Louvain, 1848, p. 14, 58, 133.

J. Forget.

DAMIANI DE TUHEGLI Jean, théologien hongrois, né à Tuhegli le 21 juin 1710, mort vers 1780. Il vint à Rome en 1726 et étudia à Fermo sous les auspices de Benoît XIII; il fut ordonné prêtre, le 5 mars 1735. De retour à Rome, il fut bien accueilli par Clément XII, qui le proposa au choix d'Éméric d'Esterhazy pour un canonicat de Presbourg. Il occupa diverses autres places dans la hiérarchie ecclésiastique de son pays. Il a publié : 1° *Doctrina veræ Christi Ecclesiæ ab omnibus præcipuis antiqui, medii et novi ævi hæresibus vindi-*

cata, in-8°, Ofen, 1762; 2° *Justa religionis coactio,* etc., in-8°, *ibid.,* 1765, où il traite des divers moyens de faire rentrer les dissidents dans l'Église catholique. Il a laissé un ouvrage manuscrit intitulé : *Examen libri symbolici Russorum.*

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XII, p. 857-858.

E. MANGENOT.

DAMIANITES ou **DAMIANISTES,** voir DAMIEN 1.

1. DAMIEN, patriarche copte d'Alexandrie, 578 605, et fondateur de la secte des damianites ou tétradites. Depuis les controverses entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse sur la corruptibilité ou non du corps du Christ, le parti monophysite comptait deux grandes fractions : les sévériens ou corrupticoles, les julianistes ou aphtartodocètes et phantasiastes. En Égypte, à la mort du patriarche Timothée IV, 8 février 536, chacun des deux partis lui donna un successeur, Théodose Ier pour les sévériens, Gaïanus pour les phantasiastes. Ni l'un ni l'autre ne put se maintenir en charge, par suite de l'opposition de la cour byzantine, qui exila les deux concurrents et imposa le candidat chalcédonien. Théodose Ier mourut en exil le 22 juin 567. La vacance du siège patriarcal dura jusqu'en 576, où des évêques syriens envoyés par Paul, le patriarche monophysite d'Antioche, élurent et sacrèrent un certain Théodore. Furieux de ce choix, auquel ils n'avaient eu aucune part, les théodosiens lui opposèrent, automne 576, Pierre IV, qui rompit la communion avec Paul d'Antioche. Ce dernier, du reste, était alors brouillé avec le fameux Jacques Baradaï, qui était en excellents rapports avec Pierre IV. Lorsque celui-ci mourut le 19 juin 578, on nomma pour son successeur un Syrien d'origine, Damien, qui adopta sa ligne de conduite et donna son nom à ses partisans. On les appelait, en effet, alternativement sévériens ou théodosiens ou damianites, ou angélites, à cause du lieu où ils se réunissaient à Alexandrie. Damien rejetait la doctrine chalcédonienne, l'hérésie phantasiaste de Julien, celle des trithéistes lancée par Jean Philopone, ainsi qu'on le voit par sa lettre synodique et sa lettre sur la mort de Jacques Baradaï. Michel le Syrien, *Chronique,* trad. Chabot, t. II, p. 325-334, 339-342. En même temps, il anathématisait « l'insensé Sabellius de Libye », Michel le Syrien, t. II, p. 331, col. 2, dont on l'accuse pourtant de reproduire la doctrine.

Le trithéiste Jean Philopone avait admis « la pluralité des essences et des natures dans la Trinité sainte, divisant et séparant avec les personnes l'unique essence indivisible ». Il semble que, pour avoir voulu trop réfuter les tenants de cette doctrine : Jean Philopone, Probus, Sergius l'Arménien, etc., Michel le Syrien, t. II, p. 362 sq., Damien soit tombé dans l'hérésie contraire, dans le sabellianisme. Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum, P. G.,* t. LXXXVI, col. 60, l'accuse d'admettre, avec la distinction des trois personnes divines, « un Dieu commun, une sorte de déité inexistante, par la participation indivise de laquelle chacune des trois personnes est Dieu. » Dans ce système, toujours d'après Timothée, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont nommés hypostases, et chaque personne, prise à part, est Dieu; quant au Dieu commun, il est nommé substance et nature. C'est pourquoi, on reprochait à Damien d'être tétradite, c'est-à-dire d'admettre quatre dieux. Saint Sophrone, *Epistola synodica ad Sergium, P. G.,* t. LXXXVII, col. 3193, loue les réfutations que Damien avait faites du système trithéiste, mais il le traite de « nouveau Sabellius ». De même, le patriarche monophysite Pierre d'Antioche, son grand adversaire, lui reproche de dire que « les propriétés constitutives des personnes de la Trinité sainte étaient les personnes mêmes. » Michel le Syrien, t. II, p. 365. De même encore Athanase d'Antioche, peu après l'accord fait en 609 avec les disciples de Damien, avoue que, d celui-ci, « l'innascibilité est la personne du Pè filiation la personne du Fils, la procession la per du Saint-Esprit. » Michel le Syrien, t. II, p. 387, En somme, d'après l'ensemble de ces témoignage temporains, qui contredisent celui de Timotl Constantinople, Damien avait remis en circulat sabellianisme. Cette doctrine fut vivement com par les monophysites d'Antioche, surtout par le p che Pierre, qui écrivit trois traités à ce sujet. On de s'entendre à la conférence de Gabita en Arabi 586, mais en vain, par suite de la mauvaise qu'y apporta Damien. Michel le Syrien, t. II, 371. Plus tard, après la mort des deux adve dans une série de conférences qui se tinrent liérement à Alexandrie en l'année 609, l'ente rétablie entre les deux Églises monophysites d'A et d'Alexandrie, et les deux patriarches de ces Athanase et Anastase, publièrent, sous leur si commune et celle de plusieurs évêques, l'acte d'union. C'était une exposition de la vraie doct le mystère de la Trinité, dans laquelle on ne b Damien d'Alexandrie, ni Pierre d'Antioche d'union ne voit dans leurs disputes théologique « querelle de mots ». Michel le Syrien, t. II, col. 1. Mais nous savons par les lettres d'Athan la doctrine de Damien fut formellement rejetée conférences et que, si l'acte d'union n'en p c'est que les Alexandrins s'y étaient opposés. encore des damianites, qui restèrent fidèles à trine du maître. Voir les pièces officielles de c nion dans Michel le Syrien, t. II, p. 381-399.

S. VAI

2. DAMIEN (Saint Pierre), cardinal-évêqu docteur de l'Église. — I. Vie. II. Action ap III. Œuvres. IV. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Sa jeunesse.* — C'est à ses conte au disciple qui écrivit sa vie, aux documents p de l'époque, surtout à ses *Lettres* et à ses qu'il faut demander des renseignements pré principaux événements de son existence, s actif qu'il joua dans l'Église, sur sa doctrine.

Henschenius, *Acta sanctorum,* 2e édit., t. rii, p. 412-433, le fait naître en 988, à caus sions fréquentes à sa grande vieillesse qu dans ses écrits, à partir de l'an 1060. Mais avec plus de raison, place la date de sa na 1007; car Pierre Damien, *Opuscul.,* LVII, 5, sément qu'Otto était mort à peu près cinq qu'il ne vint lui-même au monde, et nous sav mourut le 28 janvier 1002. Il naquit à Rave rents pauvres, surchargés de famille; sa m donna tout d'abord, puis le reprit et mour n'était encore qu'enfant. Devenu orphelin ployé par l'un de ses frères à des travaux g tamment à la garde des pourceaux. Mais te intelligence qu'un autre de ses frères, nom d'où son nom de *Damiani* ou *Damianus,* s son instruction et l'envoya étudier à Fa Parme. *Opuscul.,* XLII, 7. Ses progrès tin dige, et bientôt il fut à même de professe ce qu'il fit avec un grand succès. La for avec la renommée. Mais, sans se laisser l'une ou par l'autre, et craignant de céde de ses passions ou aux dangers du monde, les religieux de Fonte Avellana, au diocè en Ombrie. C'était vers 1035 et il avait 29 ans.

2° *Dans le cloître.* — Devenu moine, par se livrer à un ascétisme rigoureux. A de la règle bénédictine, il ajoute d'autres pénitence volontaire, qui le privèrent po de sommeil. Son ardeur au travail était sa



vent, sur l'ordre de son supérieur, il dut exhorter ses frères; il y déploya tant de zèle et y réussit si bien qu'il fut appelé dans des monastères voisins, où il exerça un apostolat apprécié. Bientôt (vers 1040) supérieur de Fonte Avellana, il fonde d'autres couvents. On aurait pu le croire exclusivement occupé à se sanctifier et à sanctifier ses religieux, à restaurer et à renforcer la discipline monastique, tant il était épris de l'idéal de la vie claustrale, et tant les désordres et la décadence des mœurs réclamaient une direction vigoureuse, mais ni l'attention vigilante, ni les soins multiples qu'il ne cessa jamais de consacrer à la réforme du cloître et à la promotion de la vie religieuse n'absorbèrent l'activité de son zèle. Il avait, en effet, un puissant amour pour l'Église, qu'il voulait pure et féconde dans la conduite de tous ses ministres sans exception, d'un bout à l'autre de la hiérarchie ecclésiastique.

3° *Ses rapports avec les papes.* — Pendant la première moitié du XI[e] siècle, l'Église avait passé par de rudes épreuves. Durant plus de trente ans, les comtes de Tusculum exploitèrent le siège romain comme un fief de famille, en le faisant occuper successivement par les deux frères, Benoît VIII (1012-1024) et Jean XIX (1024-1033), et leur neveu, Benoît IX (1033-1048), qui, pape à douze ans, déshonora la tiare par ses débordements. Renversé par une émeute, en 1044, Benoît IX se voit opposer Sylvestre IV (1044-1046), rentre dans Rome par la force des armes et vend, dit-on, le pontificat à Jean Gratien, Grégoire VI (1045-1046), sauf ensuite à faire valoir quand même ses droits. On eut ainsi trois papes à la fois. Grégoire VI avait, du moins, pour lui, la droiture des intentions et le désir sincère de remédier aux maux de l'Église; il sut choisir pour chapelain un homme de valeur, le célèbre Hildebrand, le futur Grégoire VII.

A ce moment difficile, Pierre Damien entre en jeu et prend contact avec la papauté qu'il va servir de toutes ses forces. Il commence par féliciter Grégoire VI de son élévation au souverain pontificat; dans l'espoir de le voir combattre et bannir de l'Église le double fléau de l'incontinence des prêtres et de la simonie, il lui écrit pour lui dénoncer en particulier trois églises gouvernées par d'indignes prélats. « Par votre zèle contre l'évêque de Pesaro, dit-il, on jugera de ce que l'on doit espérer de bon pour les autres églises. » *Epist.*, l. VII, epist. I, *P. L.*, t. CXLIV, col. 206. Le concile de Sutri déposa, pour cause de simonie, Sylvestre III et Benoît IX. Quant à Grégoire VI, également déposé d'après M[gr] Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 271, ou volontairement démissionnaire à l'exemple de saint Grégoire de Nazianze, comme le croit Baronius, *Annal.*, an. 1046, n. 3, il partit pour l'Allemagne avec Hildebrand. Son successeur, le pieux évêque de Bamberg, Suidger, prit le nom de Clément II (1046-1047). Pierre Damien reçoit mandat de l'empereur Henri III d'aller à Rome pour aider le nouveau pape de ses conseils; mais il s'en défend tant qu'il n'aura pas reçu l'ordre même du pape. Dans la lettre qu'il écrit à ce sujet à Clément II, il a soin de notifier le désordre qui règne dans les églises de sa province, grâce au faste des évêques, la plupart chargés de crimes. « Travaillez, lui dit-il, à relever la justice qu'on foule aux pieds avec mépris; usez des rigueurs de la discipline ecclésiastique pour que les méchants soient humiliés et que les humbles se reprennent à l'espérance. » *Epist.*, l. I, epist. III, *P. L.*, t. CXLIV, col. 208.

A la mort de Clément II, le comte de Tusculum fait proclamer Benoît X. Mais ce dernier se retire devant le candidat de l'empereur, Damase II (1048), qui ne régna qu'un mois à peine, et fut remplacé par Brunon d'Éguisheim, évêque de Toul et parent d'Henri III, Léon IX (1048-1054). Les ennemis de l'austère réformateur qu'était Pierre Damien le dénoncèrent au nouveau pontife. L'ayant appris, Pierre écrit au pape pour le prier, avec autant de fermeté que de modestie, de surseoir à toute décision le concernant avant d'avoir été entendu. « Je ne cherche la faveur d'aucun mortel; je ne crains la colère de personne; je n'invoque que le témoignage de ma propre conscience. » *Epist.*, l. I, epist. IV, *ibid.*, col. 208-209. Une telle franchise ne dut pas déplaire à Léon IX, car nous le voyons se faire aider par Pierre Damien dans la réforme du clergé. C'est alors que notre saint composa son fameux *Gomorrhianus, Opuscul.*, VII, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190, *contra quatrimodam carnalis contagionis pollutionem.* Est-ce à la suite de cet ouvrage, dont le pape lui sut gré, que Léon IX, au concile de Rome de 1049, prononça des peines canoniques contre les clercs coupables? Nous l'ignorons et le pontife lui témoigna même quelque froideur, à laquelle Damien se montra très sensible. Toujours est-il que le décret se trouve répondre aux vues de Pierre, qui le loue dans son *Opuscul.*, VI, *Gratissimus,* t. CXLV, col. 150-151.

4° *Son cardinalat.* — A Léon IX succède Victor II, qui meurt le 28 juillet 1057, et est suivi dans la tombe par l'empereur Henri. L'empire était vacant, on en profite pour nommer le cardinal de Lorraine, qui fut Étienne IX (X) (1057-1058). Ce pape, au nom de l'obéissance, impose à Pierre Damien le titre de cardinal-évêque d'Ostie. Il meurt trop tôt pour accomplir l'œuvre de la réforme que ne cesse de poursuivre Pierre Damien; et sa mort permit au parti des comtes de Tusculum de fomenter un schisme par la nomination de Jean, évêque de Velletri, sous le nom de Benoît X (1058-1059). Mais le nouveau cardinal proteste aussitôt et traite Benoît X de simoniaque et d'intrus. Il rejoint à Sienne Hildebrand, qui revenait d'une mission, et contribue à l'élection de l'évêque de Florence, Gérard de Bourgogne, qui prit le nom de Nicolas II (1059-1061). Très vraisemblablement, c'est sur les conseils d'Hildebrand et de Pierre Damien que Nicolas II porta le célèbre décret de 1059, par lequel, pour assurer désormais l'indépendance des élections pontificales, le choix du pape était exclusivement confié au collège des cardinaux, le dernier mot devant rester aux cardinaux-évêques, l'empereur ne conservant plus que le droit de confirmation et le peuple celui d'approbation. Cf. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nicolaus II,* Strasbourg, 1879.

Pierre Damien, plus que jamais décidé à poursuivre sa campagne contre les vices de l'époque, écrit à Nicolas II, *Opuscul.*, XVII, *De cœlibatu sacerdotum*, *P. L.*, t. CXLV, col. 379-388, pour qu'il réprime l'incontinence des clercs qui scandalisait les fidèles et avilissait le sacerdoce. Dans le même but, il s'adresse au cardinal Pierre, à l'évêque de Turin et à la duchesse Adélaïde, pour les presser d'arrêter le cours des débordements du clergé et de mettre en vigueur le décret de Léon IX contre les clercs incontinents et leurs concubines. *Opuscul.*, XVIII. Avec Anselme de Lucques, le futur Alexandre II, il est envoyé à Milan pour y régler les affaires ecclésiastiques et rend compte de sa mission à Hildebrand, devenu archidiacre de l'Église romaine. *Actus Mediolani, de privilegio romanæ Ecclesiæ, Opuscul.*, V, t. CXLV, col. 89-98.

5° *Projets de démission.* — Déjà il songe à renoncer à l'épiscopat pour se retirer dans la solitude de Fonte Avellana. *Epist.*, l. I, epist. VIII. Dans une lettre, *Opuscul.*, XXIX, *De abdicatione episcopatus,* t. CXLV, col. 423-442, il témoigne qu'il y aurait renoncé aussitôt après la mort de celui qui le lui avait imposé de force, s'il avait pu obtenir son congé, mais que ne l'ayant pas obtenu alors à cause des troubles de l'Église, il le demande à présent que l'Église est en paix. Il insiste de nouveau dans son *Apologeticus ob dimissum episcopatum, Opuscul.*, XX, et se

plaint qu'on l'ait chargé par surcroît de la visite d'un autre évêché. Mais le pape ne donna pas suite à sa demande, comprenant qu'un homme comme Pierre Damien était indispensable à ses côtés. Du reste, les circonstances difficiles qui suivirent la mort de Nicolas II, survenue au mois de juillet 1061, rendirent sa présence nécessaire. Avec les partisans de la réforme, il contribua, le 1er octobre, à élire Anselme de Lucques, Alexandre II (1061-1073).

5° *Sa retraite.* — Cette fois, pensa-t-il, il aurait gain de cause auprès du nouveau pontife et pourrait fuir le monde corrompu et le faste qui entourait les princes de l'Église pour se retirer dans le cloître. Il est prêt à consacrer le nouvel élu, comme son siège lui en donne le privilège, mais il entend se retirer après avoir déposé une charge qu'il n'avait nullement sollicitée, qu'on lui avait imposée de force; il en a, du reste, manifesté déjà l'intention. Le pape consent à sa retraite, sans toutefois accepter sa démission. Tel n'était pas l'avis d'Hildebrand qui, jugeant sa présence utile à Rome et son appui indispensable, aurait voulu qu'il fût retenu bon gré malgré, au nom de l'obéissance. Cf. Baronius, *Annales*, an. 1061, n. 28. Pierre Damien trouva cette intervention indiscrète. Aussi, dans sa lettre au pape et à l'archidiacre, traite-t-il ce dernier de « verge d'Assur » et de *sanctus Satanas*, c'est-à-dire d'adversaire un peu dur, mais saint. Il compte bien ne pas rester oisif dans sa retraite et ne se désintéresser en rien des affaires de la réforme et des intérêts de l'Église. A l'occasion, il reprendra rang parmi les combattants, acceptera et remplira avec un zèle apostolique les missions qu'on voudra lui confier, soit en Italie, soit au delà des monts. En attendant, pour répondre au désir du pape, il compose la vie de deux de ses disciples, véritables ornements de l'Église, Rodolphe, évêque de Gubbio, et Dominique, surnommé le Cuirassé. Alexandre II se plaint pourtant de la rareté de sa correspondance; le saint s'en excuse sur ses travaux et ses occupations, *Epist.*, l. I, epist. XV, col. 225 sq. mais il est heureux d'apprendre qu'on l'avait déchargé du comté d'Ostie; pourquoi ne le déchargerait-on pas aussi de son évêché? Que le pape, du moins, travaille à réformer les abus dans le concile qu'il allait tenir. En finissant, Pierre Damien glisse huit vers, qui forment un précis des devoirs pontificaux dans les circonstances présentes.

6° *Il poursuit son œuvre de réforme.* — Poursuivant dans le cloître comme à Rome ses projets de réforme, il adresse une lettre aux cardinaux pour les exhorter à servir de modèle, l'épiscopat consistant beaucoup moins, dit-il, dans la magnificence et le faste des ornements extérieurs que dans l'exercice de toutes les vertus. *Epist.*, l. II, epist. I, col. 253 sq. De même il démontre au pape, *Opuscul.*, XXIV, que, d'après la règle et selon l'esprit de saint Augustin, les chanoines réguliers ne doivent rien posséder en propre, mais vivre en communauté avec les revenus de leur église. C'est ce que ratifia le concile romain de 1063, par le canon 4, qui oblige les chanoines à vivre, comme des clercs réguliers, d'une vie commune, à manger à la même table, à dormir sous le même toit et à s'en tenir aux biens de leur église. Alexandre II finit par accepter sa démission, car, dans l'acte de la dédicace de l'église de Saint-Martin des Champs à Paris, en 1067, on trouve la signature de Gérard, ancien prieur de Cluny, avec le titre d'évêque d'Ostie. Cf. Mabillon, *Annales*, l. LXI, n. 10; l. LXXIII, n. 7, 8.

7° *Il lutte contre Cadaloüs.* — Dans l'intervalle, Pierre Damien avait pris une part prépondérante dans l'affaire de l'antipape Cadaloüs. Dès la fin d'octobre 1060, c'est-à-dire quelques jours à peine après l'élection d'Alexandre II, le parti toujours remuant des comtes de Tusculum, d'accord cette fois avec le parti germanique, s'était prononcé en faveur de ce Cadaloüs, au mépris du décret de 1059 sur les élections pon cales. A tout prix, il fallait écarter Honorius II et jurer le schisme. Résolûment, c'est à l'antipape même que s'en prend Pierre Damien. Condamné con il l'a été pour crimes, il ne devrait pas, lui écri pactiser avec la faction qui l'a placé sur le siège Rome; son élection est nulle, parce qu'elle a été fa l'insu de l'Église romaine, du sénat, du clergé e peuple, alors que le siège était déjà légitimement p vu; si non, gare au jugement de Dieu. *Epist.*, epist. XX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 237-247. Loin de compte de pareilles remontrances, Cadaloüs pé dans Rome et s'y maintient par la force des ar Aussitôt, nouvelle lettre, plus virulente encore et le moindre ménagement. *Epist.*, l. I, epist. XXI, col. 248 sq. Pierre compare le faux Honorius traître Judas et aux pires tyrans qui ont pers l'Église. A l'archevêque de Ravenne, qui para hésiter entre les deux papes, il déclare qu'Hon est un intrus, que son élection est anticanonique, s'est fait introniser de nuit à main armée et qu incapable d'interpréter le moindre verset des psa *Epist.*, l. III, epist. IV, *ibid.*, col. 291-292.

D'autre part, il importait de détacher de l'antip parti allemand. C'est pourquoi Pierre Damien s'a directement à l'empereur et le conjure d'agir e tecteur de l'Église, à l'exemple de Constantin Arius, de frapper Cadaloüs, seul moyen de ren paix à l'Église et de s'attirer sur lui-même la tion du ciel, sans quoi il est facile de prévoir co funestes seront les conséquences. *Epist.*, l. VII, ep col. 437 sq. Si vous êtes le ministre de Dieu, po ne défendez-vous pas l'Église de Dieu? lui Pour lui, il se déclare prêt à tout souffrir défense de l'Église romaine. Mais que pouvait jeune empereur? Car il n'était encore qu'un Heureusement il avait été confié à la direction d' archevêque de Cologne, et celui-ci n'avait pas prendre parti en faveur d'Alexandre II. Cela n sait pas, il devait faire prévaloir en Allemagne nière de voir, et c'est ce que lui demande inst Pierre Damien. *Epist.*, l. III, epist. VI, *ibid.*, c 295. Par la même occasion, et en vue du concile q devait tenir, il lui fait parvenir sa *Disputatio sy* *Opuscul.*, IV, *P. L.*, t. CXLV, col, 67-87, qui n' chose qu'un dialogue imaginé entre un avoca et un défenseur de l'Église romaine. L'avocat que l'élection d'Alexandre II s'est faite sans le tement du roi, le défenseur réplique que celle rius II s'est faite à l'insu de Rome et en fav sujet absolument indigne. Ce qu'il y a de cert que, dans le concile réuni par ses soins au schisme, Annon fit lire, en présence du jeu l'opuscule de Pierre Damien, et que l'antipap damné, le 28 octobre 1062. Cf. Baronius, an. 1062, n. 28-68. En Italie, le succès fut pl venir; ce n'est qu'au concile de Mantoue, 1064, d'après Baronius, en 1067 d'après les Theiner, *Annales*, an. 1064, n. 2-36, note qu'Honorius II fut définitivement réduit. Pierr prié de se rendre à ce concile en passant p s'excuse de ne pas se rendre à Rome, mais se trouver à Mantoue. *Epist.*, l. I, epist. XVI,

8° *Sa légation en France.* — En 1063, Pier eut deux missions à remplir, l'une à Floren en France. En Gaule, il s'agissait de tranch rend survenu entre Dragon, évêque de Hugues, abbé de Cluny, sur la question d l'abbaye était exempte de la juridiction ép directement dépendante du pape. Pierre trancha au concile de Châlons, en faveu contre l'évêque. Son voyage et sa mission contés par un anonyme contemporain, qu

connaître certains détails intéressant l'Église de France. *De gallica profectione Domni Petri Damiani*, *P. L.*, t. CXLV, col. 863-880. On lui avait fait espérer que son office de légat se terminerait à la fin de juillet, mais son séjour se prolongea au point qu'il ne rentra à Fonte Avellana que le 28 octobre. Ce voyage, qu'il appelle « sa mort » à cause des dangers que lui firent courir les partisans de Cadaloüs, ne fut pas sans profit. Il nous a valu l'éloge mérité des moines de Cluny et la connaissance de certaines pratiques dans la récitation ou le chant de l'office, jugées répréhensibles par Pierre Damien, ainsi qu'en font foi ses lettres à l'archevêque de Besançon et à l'abbé Didier du Mont-Cassin.

9° *Sa légation à Florence.* — A Florence, il s'agissait d'apaiser les troubles suscités contre l'évêque Pierre, que les moines et leur parti accusaient de simonie. L'accusation parut peu fondée au cardinal légat. En se prononçant en faveur de l'évêque, Pierre Damien fut accusé lui-même de pactiser avec des simoniaques et dut se retirer sans avoir réussi. Mais, dans sa lettre apologétique au peuple et aux moines de Florence, *De sacramentis per improbos administratis*, *Opuscul.*, XXX, *P. L.*, t. CXLV, col. 523-530, il affirme qu'il réprouve la simonie et ajoute, ce qu'il avait déjà nettement enseigné dans son opuscule *Gratissimus*, que les sacrements administrés même par des indignes sont valides. Cf. Baronius. *Annales*, an. 1063, n. 7-23. Écrivant à l'ermite Theuzon, qu'il regardait comme le principal instigateur des troubles florentins, il le trouve bien osé de se permettre de juger les prêtres, les évêques, et même le pontife romain. Cf. Baronius, *ibid.*, n. 24-28. Theuzon se soumit; quant aux autres moines, ils s'adressèrent au pape, et cette affaire de Florence fut réglée avec d'autres dans le concile tenu à Rome. Cf. Baronius, *ibid.*, n. 31-61.

10° *Sa légation en Germanie.* — En 1069, nouvelle mission, mais cette fois en Germanie, pour empêcher le jeune empereur Henri IV de divorcer avec Berthe, qu'il avait épousée deux ans avant. Pierre Damien y fut plus heureux qu'à Florence. Dans le concile de Mayence, qu'il réunit pour traiter cette grave affaire, il fit entendre raison à l'empereur.

11° *Sa légation à Ravenne et sa mort.* — Moins de trois ans après, il partait pour Ravenne, sa ville natale, qui avait été frappée d'excommunication par Alexandre II. Le grand coupable était l'archevêque, et il venait de mourir. Pierre Damien représenta au pape qu'il n'était pas juste de punir toute une église pour la faute d'un seul, *Epist.*, l. I, epist. XIV, *P. L.*, t. CXLIV, col. 224, et reçut mandat d'aller réconcilier ses compatriotes. Cet acte de clémence fut le dernier service qu'il rendit à la cause de l'Église; car, à son retour, saisi par un accès de fièvre, il dut s'arrêter à Faenza et y mourut le 22 février 1072. C'était la fête de la chaire de saint Pierre, remarque son biographe qui avait été son disciple, *ut ea videlicet die qua præsens meruit in pastorali Petrus sede locari, eadem Petri discipulum cælestis curia in beatam susciperet sedem.*

On le voit, quels que fussent ses défauts, notamment sa susceptibilité ombrageuse qui l'a fait quelquefois comparer à saint Jérôme, la vie de ce moine austère, de ce réformateur infatigable, de ce champion zélé du siège apostolique, de cet humble démissionnaire des hautes charges ecclésiastiques, méritait bien l'estime des papes, ses contemporains. En l'envoyant en France comme légat, Alexandre II disait de lui : « Nous n'en connaissons pas dont l'autorité soit plus grande, après la nôtre, dans l'Église romaine : il est notre œil, et le ferme appui du siège apostolique. » Dans son bref au bénédictin Constantin Cajetan, éditeur des œuvres de Pierre Damien, Paul V qualifiait notre saint de *doctorem eximium, reipublicæ christianæ et apostolicæ sedis nobilem partem.* Léon XII lui a conféré le titre du docteur de l'Église, par son décret du 1er octobre 1828.

II. ACTION APOSTOLIQUE. — En racontant sa vie, nous avons signalé quelques-uns des actes de son zèle apostolique. Nul plus que lui ne fut animé du désir de réformer l'Église. Il en sentait l'urgente nécessité et il en connaissait les moyens. Il y travailla dans la mesure de ses forces et ne cessa jamais d'y convier les papes. S'il fut « l'œil » d'Alexandre II et le « ferme appui du siège apostolique, » il fut aussi l'émule d'Hildebrand, qu'il ne vit pas monter sur le siège de Pierre. Il a droit à être compté au nombre de ceux qui, au XIe siècle, voulurent libérer l'Église de la double plaie qui la rongeait à l'intérieur, l'immoralité et la simonie, et assurer son indépendance vis-à-vis du pouvoir civil par une entente harmonieuse et réglée.

1° *Dans le cloître.* — Homme du cloître, il est particulièrement pénétré de l'esprit de saint Augustin et de saint Benoît; il marche de pair avec les grands moines de son siècle, saint Romuald, le fondateur de l'ordre des camaldules, en 1012, saint Odilon († 1048) et saint Hugues († 1109), abbés de Cluny, Didier, abbé du Mont-Cassin, le futur Victor III († 1087). Rien n'échappe à son regard vigilant. Il entend que les moines pratiquent la pauvreté, ne gardent pas d'argent, ne multiplient pas leurs sorties et ne s'occupent point des affaires du siècle; car il y a là un danger pour la vertu, et c'est une faute pour quiconque a fait profession de mépriser le monde. *Opuscul.*, XII, *De contemptu sæculi.* La prière de nuit avec ses vigiles ou nocturnes, et celle de jour avec les matines ou laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies, s'imposent à eux. A propos du symbole dit de saint Athanase, qu'on récitait depuis peu, croyait-il, de son temps, à l'office, il remarque que c'est avec raison qu'on l'a placé à l'heure de prime, parce que, la foi étant le fondement et la source des vertus, il convient d'en réciter le symbole à la première heure du jour, qui donne le branle à toutes les autres. *Opuscul.*, *De horis canonicis.* A la prière, les religieux doivent joindre la pratique du jeûne, de la mortification, des disciplines corporelles, selon la règle ordinaire; mais, pour peu qu'ils aient à expier des péchés commis dans le monde, il convient qu'ils ajoutent à l'observance commune des pénitences proportionnées. *Opuscul.*, XIII, *De perfectione monachorum.* Ses deux opuscules XIV, *De ordine eremitarum*, et XV, *De suæ congregationis institutis*, montrent le genre de vie qu'il faisait pratiquer aux religieux de Fonte Avellana et à ceux qui dépendaient de sa congrégation : quatre jours de jeûne par semaine, depuis l'octave de Pâques à la Pentecôte, et de saint Jean-Baptiste au 5 septembre; cinq jours, depuis l'octave de la Pentecôte jusqu'à la fête de saint Jean-Baptiste, et depuis le 5 septembre jusqu'à Pâques; deux carêmes, celui de Noël et de Pâques, où l'on jeûnait tous les jours, excepté le dimanche et certaines fêtes; trois semaines sans jeûne durant toute l'année, aux octaves de Noël, de Pâques et de la Pentecôte; outre les heures canoniales, chant quotidien du psautier ou d'une partie pour les défunts; fréquentes disciplines; les autres exercices rappellent ceux de la *Règle* de saint Benoît et des *Institutions* de Cassien. Aux ermites de sa congrégation, il recommandait le jeûne du samedi en l'honneur de la sépulture de Notre-Seigneur, *Opuscul.*, LIV, et la veille de Noël, de l'Épiphanie, de saint Marc, de la Pentecôte, de saint Jean-Baptiste, et des fêtes des apôtres. *Opuscul.*, LV. Il était grand partisan des flagellations corporelles surérogatoires; il donna connaissance à un moine de ce qui se pratiquait, à ce sujet, dans son monastère, *Epist.*, l. V, epist. VIII, col. 349 sq.; sa lettre, devenue publique, excita le mécontentement des laïques et des clercs, sous prétexte qu'un tel usage était préjudiciable aux pénitences canoniques. Il se

justifia auprès du clergé de Florence : il n'a fait qu'attester ce qui se passe chez lui; au surplus, pratiquer d'autres pénitences que celles qui sont prescrites, quoi de plus licite! Sans doute, lui objecta le moine Cerebrosus, mais à la condition d'éviter tout excès. Et Pierre Damien de répliquer : « S'il est permis de se donner cinquante coups de discipline, comme vous l'avouez, on peut s'en donner soixante ou cent, et même mille, ce qui est bon ne pouvant être poussé trop loin. » *Epist.*, l. VI, epist. XXVII, col. 415 sq. Principe discutable : *ne quid nimis*, pensèrent quelques-uns de ses contemporains. Quelques-uns de ses religieux poussèrent les choses à l'excès, allant jusqu'à se flageller chaque jour pendant la récitation de tout le psautier; manifestement, c'était une indiscrétion, un abus et un danger. Pierre Damien dut y mettre un terme : il ne toléra cette pratique volontaire que pendant la récitation de quarante psaumes en temps ordinaire, de soixante en avent et en carême. *Epist.*, l. VI, epist. XXXIV, col. 433. Au Mont-Cassin, les religieux se donnaient la discipline les uns aux autres en plein chapitre. Le cardinal Étienne, ancien religieux de ce monastère, trouvait cette pratique indécente. Pierre Damien écrivit pour la justifier et pria la communauté de persévérer. *Opuscul.*, XLIII. On ne doit pas s'étonner qu'un homme aussi austère ait fait l'éloge de la vie claustrale, et qu'il ait félicité ceux qui, pour ne pas se perdre dans le monde, cherchaient un refuge dans le cloître ou y retournaient : il compare le Mont Cassin à l'arche de Noé. *Opuscul.*, LII.

2° *Dans l'Église.* — 1. *Contre l'immoralité.* — En dehors des monastères, il y avait le clergé séculier, mais dans quel triste état! Pierre Damien a composé deux traités, l'un, *Opuscul.*, XXV, pour faire l'éloge du sacerdoce, l'autre, *Opuscul.*, XXVI, contre l'ignorance des prêtres. Ce qui était pire, la dépravation dépassait encore l'ignorance. Combien de fois Pierre Damien n'a-t-il pas fait allusion à l'incontinence des clercs! Combien de fois ne l'a-t-il pas flétrie en termes virulents! C'est à l'Écriture surtout, et aussi aux Pères, qu'il emprunte ses traits enflammés pour dénoncer et combattre ce vice. Il fait appel aux anciens canons; il ne cesse d'en demander de nouveaux pour couper le mal dans sa racine. Son *Gomorrhianus, Opuscul.*, VII, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190, renferme des passages d'un réalisme brutal pour peindre des désordres qui réclament le fer rouge du chirurgien. Il voudrait que le pape se prononçât pour l'exclusion des clercs à promouvoir et pour la déposition de ceux qui étaient promus. On lui reprochera, sans doute, son rôle de dénonciateur, mais il fait cette déclaration : *Malo quippe cum Joseph, qui accusavit fratres apud patrem crimine pessimo, in cisternam innocens projici, quam cum Heli, qui filiorum mala vidit et tacuit, divini furoris ultione mulctari. Gomorrh., Opuscul.*, VII, 25, col. 187. Il n'a pas à être blâmé pour avoir fait, dit-il, ce que firent saint Jérôme contre les hérétiques, saint Ambroise contre les ariens, saint Augustin contre les manichéens et les donatistes; car ce n'est pas l'opprobre de ses frères qu'il poursuit, mais bien plutôt leur salut.

2. *Contre la simonie.* — Un autre fléau, introduit peu à peu par le droit de patronage et par l'intervention des princes dans la provision des évêchés, sévissait surtout au XIe siècle. Les princes ne se faisaient pas faute de distribuer à leurs soldats ou à leurs favoris les charges et les dignités ecclésiastiques, au besoin ils les vendaient au plus offrant. Aussi étaient-ils entourés de flatteurs et de quémandeurs, et la simonie régnait en grand. Pierre Damien lutta contre ce fléau avec la même énergie qu'il apportait contre la dépravation des mœurs. Par une distinction assez singulière et peu digne de clercs sérieux, deux chapelains de Godefroi, duc de Toscane, soutinrent un jour devant lui qu'il n'y avait point de simonie à acheter à un roi ou à un prin[ce] un évêché, parce que ce n'était point le sacrement [de] l'ordre qu'on achetait ainsi, ni l'église d'où dépend[ait] le bénéfice, mais seulement les revenus qui y étai[ent] attachés. Damien dénonce cette erreur à Alexandre et le prie de la condamner pour l'empêcher de se [ré]pandre. Il en montre le mal fondé; car un homme [ne] peut être divisé en deux, dont l'un jouisse des reven[us] et l'autre remplisse les fonctions spirituelles; il va [né]cessairement de soi qu'acheter des biens tempor[els] dont on ne peut jouir sans être élevé à la dignité ec[clé]siastique qu'ils requièrent et sans en remplir les fo[nc]tions, c'est acheter aussi cette dignité et le sacrem[ent]. En pareil cas, l'ordination ne saurait passer pour [gra]tuite, puisqu'on n'y aboutit qu'à prix d'argent. [Les] décrétales interdisent un commerce pareil. Ce [qui se] dit des évêchés, Pierre Damien l'étend à toutes s[ortes] de bénéfices, grands et petits. En conséquence, q[ue le] pape ne permette pas qu'on élève au sacerdoce [ceux] qui l'ont acquis ou par argent, ou par des ser[vices] rendus aux princes. *Epist.*, l. I, epist. XIII, *P. [L.]*, t. CXLIV, col. 219-223. Pour Damien, en effet, les [ser]vices rendus aux princes, en vue de l'obtentio[n de] bénéfices, constituent des actes de simonie. Il sait [qu'il] y a des personnes qui s'attachent aux princes e[t les] suivent partout pour obtenir quelque dignité eccl[ésias]tique; et il distingue trois espèces de simo[nie :] celle de la main qui consiste à donner de [l'ar]gent; celle de l'obséquiosité, qui consiste à r[endre] des services; et celle de la langue, qui consiste à fl[atter.] Les personnes en question, dit-il, se rendent cou[pables] des trois : telle est la doctrine qu'il expose da[ns une] lettre aux cardinaux. *Epist.*, l. II, epist. I, *[P. L.]*, t. CXLIV, col. 253-259. Il y revient dans son *Opuscul.* [...] *Contra clericos aulicos*, t. CXLV, col. 463 sq. [S'atta]cher au service d'un prince, en vue de parvenir à [l'épis]copat et à d'autres bénéfices, c'est être coupal[ble de] simonie comme ceux qui y parviennent, argent [comp]tant; car il faut se dépenser en frais, en servic[es, en] flatteries. *Humiliantur*, dit-il, *ut post modum i[n] superbiant; se pedissequos exhibent, ut præc[...]* C'est acheter bien chèrement l'épiscopat, obser[ve-t-il,] que de l'acquérir ainsi par une longue servitude[, de] s'astreindre au bas métier de parasite et de fl[atteur.] Mais que peuvent bien valoir les sacrements re[çus ou] donnés par des simoniaques? La question s'est [posée;] nous verrons plus loin comment la résolvait Pie[rre Da]mien. Voir col. 52-53.

3° *Dans le monde politique.* — Par le co[uronne]ment de Charlemagne comme empereur, l'en[pereur] avait le devoir de protéger l'Église, à titre de [...] non le droit de l'asservir; les deux pouvoirs r[estaient] distincts, l'Église annonçant la vérité, l'État g[aran]sant l'ordre public, mais devaient être étroiteme[nt unis] avec la subordination de l'État à l'Église, co[mme les] deux colonnes de la société. Sous la dynastie des [...] au Xe siècle, l'empire, en face de la féodalité it[alienne,] contribua à sauver la papauté. Otton Ier reçut [le privi]lège, d'après lequel le pape ne pouvait pas êt[re élu] sans l'approbation de l'empereur. Ce privilège, [transmis] à Henri III, appartenait aussi, prétendait-on à [la cour] germanique, à son fils Henri IV. Le décret de N[icolas II] ne l'avait pas supprimé. Mais, en fait, l['élection] d'Alexandre II se fit sans le consentement d[u jeune] roi : d'où l'appui donné par le parti germa[nique à] l'antipape Cadaloüs, puis retiré après l'inte[rvention] heureuse de Pierre Damien et l'action d'An[non, ar]chevêque de Cologne. Dans sa *Disputatio sy[nodalis]* Pierre Damien ne songe nullement à contester [le rôle] de l'empereur dans les élections pontificales. [...] droit de consentement ou d'assentiment, p[...] chose; mais il marque qu'en fait des circo[nstances]

peuvent permettre de passer outre à ce privilège, et qu'en droit il n'est pas absolument indispensable, puisque la plupart des papes, dans l'histoire de l'Église, ont régné sans la moindre intervention d'empereurs, même chrétiens, dans leur élection. Son idéal, c'est l'existence parallèle des deux pouvoirs, du sacerdoce et de l'empire, chacun dans sa sphère, mais étroitement unis dans une réciprocité de services mutuels, dans une entente harmonieuse et parfaite, l'un réglant les affaires temporelles, l'autre les affaires spirituelles, l'État protégeant matériellement l'Église, l'Église protégeant spirituellement l'État. Mais, dans cette union nécessaire, c'est à l'Église, qui tient la place de Dieu, qu'appartient la prééminence : elle est la mère des empereurs et des rois comme celle des simples fidèles. Dans sa lettre à l'évêque de Fermo, *Epist.*, l. IV, epist. IX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 315, où il refuse de reconnaître aux ecclésiastiques le droit de venger eux-mêmes, et de leurs propres mains, les injures faites à leurs biens, à moins qu'ils ne soient seigneurs temporels, et encore alors doivent-ils le faire par des moyens justes et raisonnables, il écrit : *Intra regnum et sacerdotium propria cujusque distinguuntur officia, ut et rex armis utatur sæculi et sacerdos accingatur gladio spiritus, qui est verbum Dei.* Il conclut ainsi sa *Disputatio synodalis : Ut summum sacerdotium et romanum simul confœderetur imperium, quatenus et humanum genus, quod per hos duos apices in utraque substantia regitur, nullis, quod absit, partibus rescindatur; sicque mundi vertices in perpetuæ caritatis unionem concurrant... et quatenus ab uno mediatore Dei et hominum, hæc duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istæ duæ personæ tanta sibimet invicem unanimitate jungantur, ut, quodam mutuæ caritatis glutino, et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege. P. L.*, t. CXLV, col. 86. La double dignité de roi et de prêtre est unie en Jésus-Christ, elle doit l'être de même dans le peuple chrétien; le sacerdoce a besoin d'être protégé par la royauté, la royauté a besoin du sacerdoce pour être appuyée par sa sainteté; le roi porte le glaive pour frapper les ennemis de l'Église, le prêtre prie pour rendre Dieu favorable au roi et au peuple. *Epist.*, l. VII, epist. III, *P. L.*, t. CXLIV, col. 440. Enfin, dans *Serm.*, LXIX, *ibid.*, col. 897-902, il range le sacre des rois au nombre des sacrements : « Heureux, dit-il, si le roi joint le glaive du roi à celui du sacerdoce, pour que le glaive du roi aiguise le glaive du prêtre. Alors le royaume prospère, le sacerdoce se dilate, l'un et l'autre sont honorés, quand ils sont ainsi unis par le Seigneur, *prætaxata felici confœderatione.* » Cet idéal de l'alliance du sacerdoce et de l'empire, avec subordination harmonieuse de l'État à l'Église, nettement entrevu et fixé par Pierre Damien, fut celui du moyen âge chrétien. A peine réalisé, il fut battu en brèche par les légistes et le césarisme, le gallicanisme parlementaire et la révolution; il n'est plus qu'un souvenir glorieux.

III. ŒUVRES. — Longtemps restées manuscrites et éparses, les œuvres de Pierre Damien commencèrent à être recueillies, sur l'ordre de Clément VIII, par le bénédictin Constantin Cajetan, qui les publia en partie en 1606, 1608 et 1615 et y ajouta un dernier volume en 1640. Une édition plus complète en parut, à Venise, en 1743. C'est celle qu'a reproduite Migne, *P. L.*, t. CXLIV, CXLV, en y ajoutant les découvertes du cardinal Mai. Les œuvres de Pierre Damien y sont logiquement distribuées, mais non chronologiquement. Il y a d'abord les Lettres, en huit livres, selon qu'elles sont adressées aux papes, aux cardinaux, aux archevêques, aux évêques, aux archiprêtres, archidiacres, prêtres et clercs, aux abbés et aux moines, aux princes et aux princesses, à différentes personnes. Elles offrent le plus vif intérêt pour la vie du saint et l'histoire de son époque. Viennent ensuite soixante quinze sermons, dont dix-neuf au moins sont de Nicolas, moine de Clairvaux et secrétaire de saint Bernard, distribués dans l'ordre des mois, t. CXLIV, col. 505-924; puis la *Vie de saint Odilon, ibid.*, col. 925-944; la *Vie de saint Maur*, évêque de Césène, *ibid.*, col. 945-952; la *Vie de saint Romuald, ibid.*, col. 953-1008; la *Vie de saint Rodolphe* et de *saint Dominique le Cuirassé, ibid.*, col. 1009-1024; les *Actes du martyre des saintes Flore et Lucille, ibid.*, col. 1025-1032, réputés apocryphes par Baronius et quelques critiques, mais admis, avec quelques restrictions sur le c. III, par les bollandistes; les *Actes de saint Jacques, diacre, et de saint Marien, lecteur, martyrs en Numidie, ibid.*, col. 1032. Dans ces divers écrits, Pierre Damien fait souvent preuve de trop de crédulité; on ne saurait suspecter, du moins, ce qu'il raconte comme témoin oculaire. Au t. CXLV, se trouvent soixante Opuscules, très importants pour la plupart au point de vue historique, canonique et dogmatique; puis, empruntés au t. VI de la *Scriptorum veterum collectio nova*, du cardinal Mai, le *De gallica profectione Domni Petri et ejus ultramontano itinere*, l'*Expositio canonis missæ*, les *Testimonia Novi Testamenti*, qui sont extraits des œuvres de Pierre Damien, et qui font le pendant à une autre collection sur l'Ancien Testament, enfin quelques *Lettres* ou fragments de lettres. La fin du volume contient un recueil d'*Oraisons*, d'*Hymnes*, de *Leçons*, de *Messes*, de *Répons*, et de *deux-cent vingt-cinq poèmes*, parmi lesquels le CCXIII[e] est l'épitaphe du saint.

IV. DOCTRINE. — Signalons, pour mémoire, l'opusc., VIII, *De parentelæ gradibus*, qui intéresse plus particulièrement le droit canonique, sur la question de savoir jusqu'à quel degré de parenté sont interdits les mariages; son recueil d'oraisons et de poèmes relatifs à la liturgie; les extraits qu'on a fait, de ces œuvres, au sujet de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se rapportent à l'Écriture sainte. Il avait fait faire pour ses moines de Fonte Avellana, *licet cursim ac per hoc non exacte*, une édition corrigée de la Bible latine. *Opuscul.*, XIV, *P. L.*, t. CXLV, col. 334. Les leçons bibliques qu'on remarque dans ses Œuvres appartiennent à ce que le P. Denifle appelait la recension romaine de la Vulgate. *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13 Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. IV, p. 482, mais que Samuel Berger a mieux caractérisé comme étant le texte italien, ou milanais, de la Vulgate, qui tire ses origines du midi de la France, et n'est pas un bon texte. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 141-143.

1° *Au point de vue dogmatique*, *Opuscul.*, I, *De fide catholica, P. L.*, t. CXLV, col. 19-39, traite de ce que l'on doit croire touchant les mystères de la trinité, de l'incarnation, des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ et, notamment contre les Grecs, prouve la procession du Saint-Esprit *ab utroque;* ce dernier point, en particulier, fait l'objet de l'opusc., XXXVIII, *Contra Græcorum errores de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 632-642. Contre les Juifs, Pierre Damien démontre que Jésus est vraiment le Fils de Dieu, à l'aide de textes de l'Ancien Testament qu'ils ne pouvaient récuser, *Opuscul.*, II, *Antilogus contra Judæos, ibid.*, col. 41-58; il résout les difficultés qu'ils pouvaient soulever; celle qu'ils tiraient de l'inobservance des rites de la loi ancienne par les chrétiens n'est pas admissible; car si Notre-Seigneur les a abolis après les avoir observés lui-même, c'est qu'ils n'étaient que des figures et qu'ils ont été dûment remplacés par les rites de la loi évangélique. *Opuscul.*, III, *Dialogus, ibid.*, col. 58-68.

Pierre Damien est un témoin de la foi traditionnelle de l'Église en faveur du *purgatoire.* Le sacrifice, la prière, l'aumône profitent, dit-il, aux défunts : telle est sa thèse. Et il l'appuie d'un certain nombre de faits qui prouvent que les prières des vivants délivrent les âmes du purgatoire. Il nous fait connaître, à cette occasion, l'opinion pieuse de quelques personnages illustres, d'après laquelle les âmes des défunts ne souffrent point le dimanche ; aussi, le lundi, célébrait-on la messe en l'honneur des saints anges pour attirer leur protection sur les défunts et sur les mourants. *Opuscul.*, XXXIII, *De bono suffragiorum; Opuscul.*, XXXIV, *De variis miraculorum narrationibus, de apparitionibus et miraculis, ibid.*, col. 567-590. Pour lui, personnellement, il tient à ce que les survivants prient pour lui, témoins ces deux derniers vers de son épitaphe :

Sis memor, oro, mei, cineres pius aspice Petri :
Cum prece, cum gemitu dic : Sibi parce, Deus.

Très sensible à la promesse que lui avaient faite les moines de Cluny, en reconnaissance de ses services, de célébrer chaque année un service funèbre au jour anniversaire de sa mort, il prie l'abbé Hugues d'ordonner la même pratique dans tous les monastères de sa congrégation. *Epist.*, l. VI, epist. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 372-373.

2° Relativement à la *théologie sacramentaire,* constatons d'abord que Pierre Damien prend le mot sacrement au sens de mystère, conformément à la signification étymologique qu'en avait donnée Isidore de Séville, et qui fut si funeste; il est dès lors dans l'impossibilité de fixer le nombre des sacrements. Il y en a trois principaux, dit-il dans son opuscule *Gratissimus*, 9, le baptême, le mystère salutaire du corps et du sang du Seigneur et l'ordination des clercs. Ailleurs, *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq., il en compte douze, entre autres, la consécration du pontife, l'onction du roi, la dédicace d'une église, le sacrement des chanoines, des moines, des ermites, des religieuses, et il oublie l'eucharistie et l'ordre, tout en énumérant, cette fois, la confirmation, l'onction des infirmes et le mariage avec le baptême, le premier de tous. Sans avoir traité la question des sacrements, on voit qu'il connaît les sept qui méritent exclusivement ce nom, au sens de signe efficace de la grâce. Il parle en passant du mariage, à propos des degrés de parenté qui s'opposent en droit canonique à sa célébration, et de la pénitence, quand il raconte que l'impératrice Agnès lui fit, à Rome, une confession générale des péchés qu'elle avait commis depuis l'âge de cinq ans. *Opuscul.*, LVI, 5, *P. L.*, t. CXLV, col. 814. Il parle un peu plus de l'eucharistie, dans trois passages différents qui ne laissent aucun doute sur sa foi à la présence réelle et à la transsubstantiation. Comme remède de la chasteté, c'est la communion quotidienne qu'il propose à son neveu. *Opuscul.*, XLVII, 2, *De castitate, ibid.*, col. 712. « Le démon, ennemi de la pureté, en voyant vos lèvres teintes du sang de Jésus-Christ, prendra la fuite, lui dit-il, car ce que vous recevez sous l'espèce visible du pain et du vin, il sait, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, que c'est en vérité le corps et le sang du Seigneur. » Dans *Serm.*, XLV, t. CXLIV, col. 743, parlant du corps de Jésus-Christ, engendré, nourri et soigné par la Vierge Marie, il affirme que c'est, sans nul doute possible, ce même corps que l'on reçoit à l'autel sacré, que telle est la foi catholique et que c'est là ce qu'enseigne fidèlement l'Église. Mais c'est surtout dans son *Expositio canonis missæ*, t. CXLV, col. 879-892, qu'il est d'une netteté et d'une précision remarquable et qu'il trouve d'heureuses formules, comme celle-ci, col. 882 : *Totus in tota specie panis, totus sub singulis partibus, totus in magno, totus in parvo, totus in integro, totus in fracto.*

Ce qui mérite une mention particulière c'est l'attitude qu'il prit dans la question de l'efficacité des sacrements, et ce n'est point sans mérite à l'époque de désarroi où il vécut. Que valaient les sacrements conférés par des excommuniés ou des ministres indignes? Pour les partisans de la réforme, et les amis de la papauté, ils étaient jugés invalides; pour les adversaires de la réforme, au contraire, ils étaient réputés valides. Pierre Damien, qui était à n'en point douter un partisan déterminé de la réforme et un grand serviteur de la papauté, s'en tient à la doctrine de saint Augustin, bien qu'elle fût celle des ennemis de la réforme. Il déclare valides les ordinations simoniaques sur ce principe d'abord que le pouvoir d'ordre est un pouvoir ministériel, que le ministre, qu'il soit bon ou mauvais, transmet la grâce, car c'est Jésus-Christ, source de toute grâce, qui consacre; mais il a tort d'ajouter qu pour être valide, l'ordination doit être faite dai l'Église catholique par un ministre qui professe la f orthodoxe de la Trinité. A ses yeux, les simoniaqu ne sont pas des hérétiques, par suite leurs ordinatio sont valides, leurs sacrements sont réels. Il ajoute qu fussent-ils hérétiques, et leurs ordinations fussent elles nulles, on ne saurait les réitérer, vu que la lég lation canonique interdit aussi bien la réordinati que la rebaptisation. Pour soutenir sa thèse, il s'a puie encore sur le 68° canon des apôtres, qui interd en effet, les rebaptisations et les réordinations; m il omet l'incise : *nisi forte eum ab hæreticis or natum comprobaverit,* qui ne porte l'interdiction dans le cas où ces sacrements auraient été confé par des catholiques, et qui, dès lors, contrairemer son but, laisse entendre que la réitération du bapt et de l'ordre, conférés par des hérétiques, est non lement permise mais commandée. Il tire un autre gument du fait de la déposition souvent prescrite co les simoniaques : s'ils sont déposés, dit-il, c'est q sont clercs et non laïques; donc leur ordination réelle et valide. Et enfin, comme la simonie était a une plaie générale et invétérée, il conclut que, si ordinations simoniaques sont nulles, le pouvoir d'o a presque disparu de la terre, et que les sacreme administrés de bonne foi par tant de prêtres et gieusement reçus par les fidèles, n'étaient que de simulacres. Telle est la doctrine du *Gratissimus.*

Au sujet des réordinations, les meilleurs espri l'époque ne pensaient pas tous comme Pierre Da et, dans la pratique, on manquait d'unifor Léon IX a travaillé, le premier, à supprimer la s nie. Mais quelle conduite tenir? Les cas pouv différer; il y avait le cas où le consécrateur était niaque, celui où l'on payait pour se faire ordo celui aussi où l'on recevait gratuitement l'ordin d'un simoniaque. Pierre Damien nous app *Gratissimus,* que la question des réordinations niaques, agitée dans trois conciles à Rome, en 1050 et 1051, était restée sans solution et que Lé n'avait pas de principe arrêté à ce sujet. Il acc bien, par exemple, relativement aux clercs ord gratuitement par des simoniaques, la décision prédécesseur Clément II, en 1047, d'après laque tels clercs devaient faire une pénitence de qu jours et être admis ensuite à l'exercice de leurs o mais quant aux ordinations faites à prix d'argent regardait le plus souvent comme nulles et les réitérer, comme on le voit dans les *Actus Med de privilegio romanæ Ecclesiæ, P. L.*, t. CXLV, Envoyé, en effet, à Milan comme légat par Nic au début de 1059, pour y réformer le clergé c naire et simoniaque, mais sans instructions pr précises, Pierre Damien applique courageusem propre doctrine. Tous les coupables, l'archevê tête, font amende honorable, reconnaissent le

et s'engagent par serment à ne pas recommencer; puis des pénitences leur sont imposées, à l'expiration desquelles tous les clercs *eruditi et casti* purent reprendre l'exercice de leur ordre. Reste à faire ratifier sa sentence; là était le point délicat, car il n'ignorait pas qu'elle ne pouvait avoir l'agrément général de la curie, surtout celui du cardinal Humbert qui, d'un avis tout opposé au sien, s'était déjà prononcé, dans son *Adversus simoniacos*, pour la nullité des ordinations faites par des hérétiques, et les simoniaques étaient des hérétiques à ses yeux, et aussi celui d'Hildebrand; aussi s'exprime-t-il en ces termes : *Utrum ego in reconciliatione illorum erraverim, nescio... Apostolica tamen sedes hæc apud se retractanda discutiat : et utrum puncto an lima digna sint, ex auctoritatis suæ censura decernat.* Cf. Baronius, *Annales*, an. 1059, n. 60.

De fait, au concile de Rome tenu cette même année 1059, Nicolas II se montre bien plus sévère que son légat : il décide la déposition des *simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores*, et des *simoniaci simoniace a non simoniacis ordinati;* quant à ceux qui avaient été ordonnés gratuitement par des évêques qu'ils savaient simoniaques, le pape les admet, par indulgence, à l'exercice de leurs ordres, mais il entend qu'ils soient déposés ainsi que ceux qui les auront ordonnés. Hardouin, *Act. concil.*, t. VI *a*, col. 1063; Baronius, *Annales*, an. 1059, n. 33-34. Cette sentence était loin de l'indulgence préconisée par Pierre Damien dans son *Gratissimus;* en conséquence il dut ajouter à son opuscule un post-scriptum pour faire connaître la décision nouvelle; en se soumettant humblement, il conserve l'espoir qu'on réviserait un jour la sentence pontificale. Du moins, il se trouvait avoir gain de cause sur deux points, puisque les ordres reçus d'un évêque qu'on ne sait pas être simoniaque et les ordres reçus gratuitement d'un simoniaque connu pour tel étaient acceptés.

Quelle idée se faisait-on donc des ordinations non acceptées et des sacrements conférés par des ministres ainsi rejetés? Pierre Damien nous l'apprend dans sa lettre aux Florentins, qui forme l'opusc., XXX, *De sacramentis per improbos administratis, P. L.*, t. CXLV, col. 523-530, où il rappelle sa doctrine du *Gratissimus* sur la validité des sacrements conférés par des ministres indignes ainsi que les décisions prises par Nicolas II contre les simoniaques. D'après ces décisions, quiconque désormais reçoit l'ordination d'un simoniaque ne peut en profiter et doit déposer le droit d'administrer *tout comme s'il ne l'avait pas reçu.* Et pour ce motif, ajoute-t-il, *maintenant* non seulement nous réprouvons les simoniaques, mais encore nous méprisons les sacrements conférés par eux. Qu'est-ce à dire? D'un côté, il reproche aux Florentins de refuser les sacrements de ministres ordonnés par des simoniaques, et, d'autre part, il les méprise lui-même. Dans le premier cas, il s'agit des simoniaques ordonnés avant le décret de Nicolas; dans le second, des simoniaques ordonnés après ce même décret. Ce faisant, il se conforme à la décision récente du pape Nicolas, mais il n'abandonne pas pour autant son principe de la validité des sacrements quelle que soit la dignité morale de celui qui les confère. Sur ce dernier point, cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 173-204.

Œuvres de saint Pierre Damien dans *P. L.*, t. CXLIV-CXLV; avec quatre vies du saint, t. CXLIV, col. 113-180; Baronius, *Annales*, an. 1049 sq.; Henschenius, *Act. sanct.*, t. III februarii, p. 412-433; d'Achery, *Spicilegium*, 1666, t. VII, præf.; Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, Paris, 1863, t. XIII, p. 296-324; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI; Grandi, *De S. Petri Damiani et Avellinatarum instituto camaldulensi*, dans ses *Dissert. camald.*, 1707, t. IV, p. 1-138; Laderchi, *Vita S. Petri Damiani*, 3 in-4°, Rome, 1702; Miserocchi, *Vita di S. Pier Damiano*, Venise, 1728; Mittarelli et Cortadoni, *Annales camaldulenses*, Venise, 1756, t. II; Vogel, *Peter Damianus (ein Vortrag)*, Iéna, 1856; Capecelatro, *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo*, Florence, 1862; Fehr, *Petrus Damiani*, Vienne, 1868; Neukirch, *Das Leben der P. Damiani*, Gœttingue, 1875; Wambera, *Der hl. Petrus Damiani... sein Leben und Wirken*, Breslau, 1875; Guerrier, *De Petro Damiano*, Orléans, 1881; Kleinermann, *Der hl. Petrus Damiani*, Steyl, 1882; Roth, *Der hl. P. Damiani*, dans *Studien und Mittheil. aus dem Benedictiner und dem Cistercienser-Orden*, Wurzbourg, 1886; Brunn, 1887, t. VII, VIII; Fetzer, *Voruntersuchungen zu einer Geschichte des Pontificats Alexanders II*, Strasbourg, 1887, p. 37-71; Pfülf, *Damiani Zwift mit Hildebrand*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. XLI; Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII*, Bonn, 1892; Lauzoni, *S. Pier Damiano e Faenza*, Faenza, 1898; Fioglietti, *S. Petro Damiano*, Turin, 1899; dom Biron, *S. Pierre Damien*, Paris, 1908. Pour la bibliographie : Brunet, *Manuel*, t. II, p. 481; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. II, col. 3708-3710; *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 1908; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 431-432.

G. BAREILLE.

DAMILAS ou **DAMYLAS Nil**, polémiste grec qu'il ne faut pas confondre avec Nil, métropolitain de Rhodes, comme l'a fait Oudin, *Comment. de scriptor. eccles.*, t. III, p. 1137. Notre Nil appartenait à la famille crétoise dont un membre, Démétrius, devait en 1476 publier à Milan le premier livre grec, la *Grammaire* de Lascaris. Moine et confesseur au monastère des Carcasina ou Carbasia à Hierapetra, il fonda à Baeonaea un couvent de femmes pour lequel il rédigea un typicon (règle), resté inédit dans le *Cod. Paris. 1295*, fol. 108. Son testament, daté du 22 avril 1417, a été publié par E. Legrand, *Revue des études grecques*, t. IV, p. 178-181, et par Sp. P. Lambros, *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, p. 585-587, d'après le *Cod. Barocc. 59*, fol. 226 v°. Enfin l'évêque Arsène, mort auxiliaire de Novgorod, a édité, avec traduction russe, un traité de Nil Damilas sur la procession du Saint-Esprit, composé en réponse à une lettre au moine Maxime, Grec converti au catholicisme. *Nila Damili... otvèt grekolatinjaninu monahu Maksimu*, Novgorod, 1895. L'édition a été faite d'après le *Cod. Mosq.*, biblioth. synod. *207*, sans tenir compte des *Cod. Paris. 1286*, fol. 212, et *1295*, fol. 60 v°, qui contiennent aussi cet ouvrage. Elle a été reproduite telle quelle dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1895, t. XV, p. 382 sq. A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 88, dans sa notice sur Nil Damilas, fait à tort des différentes parties du traité autant d'ouvrages différents.

S. PÉTRIDÈS.

DAMNATION. Voir DAM, col. 6-25.

DAMODOS Vincent, philosophe et théologien grec du XVIIIe siècle. Né à Khavriata dans l'île de Céphalonie, vers 1679, il fut élevé au Flanginion de Venise et prit son doctorat en droit à Padoue. Il revint dans son pays comme avocat, mais bientôt, dégoûté du métier, il ouvrit dans son village natal une école qui jouit d'une grande réputation; parmi ses disciples une tradition range le fameux Eugène Boulgaris. Damodos est le premier Grec qui enseigna les théories de la philosophie moderne; de plus, il se servit du grec moderne comme langue d'enseignement. Il mourut en 1752. De trois ouvrages imprimés après sa mort, un seul nous intéresse : Ἐπίτομος λογικὴ κατ' Ἀριστοτέλην, Venise, 1759; les deux autres sont des traités de rhétorique. On signale en manuscrit une logique plus développée, une métaphysique et une physiologie, surtout un traité de théologie intitulé : Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία ἤτοι ὀρθόδοξος δογματικὴ θεολογία. Cet ouvrage est conservé dans la bibliothèque de l'école grecque de Vienne; il comprend cinq volumes : d'après le titre, composé en 1730, approuvé par le saint synode de Constantinople, il fut remis à Démétrius Chrysanthopoulos pour être impri-

mé; j'ignore pourquoi ce projet n'eut pas de suite. Nous devons noter que Damodos traite avec détail les questions controversées entre les deux Églises, primauté du pape, procession du Saint-Esprit, azymes, purgatoire, épiclèse, etc.

A. Mazarakès, Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, Venise, 1843, p. 140-153; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 468; A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 178.

S. Pétridès.

DANDINI Jérôme, né à Césène (Italie) en 1554, entra dans la Compagnie de Jésus en 1569; enseigna la philosophie à Paris, la théologie à Padoue et remplit diverses charges importantes dans son ordre. En 1596, le pape Clément VIII l'envoya dans le Liban, chargé d'une mission auprès du patriarche et de la nation des Maronites. Par les soins de Dandini, deux synodes furent réunis, où les évêques et les principaux prêtres maronites, présidés par leur patriarche, renouvelèrent la profession de foi catholique, corrigèrent plusieurs abus et prirent de sages mesures pour la discipline de leurs églises. Rentré à Rome en 1597, le P. Jérôme Dandini mourut à Forli le 29 novembre 1634. Une relation de son voyage en Orient a été publiée par son neveu Hercule Dandini, et dédiée au pape Alexandre VII: *Missione apostolica al patriarca e Maroniti del Monte Libano del P. Geronimo Dandini, da Cesena, della Compagnia di Gesù, e suo pellegrinazione a Gerusalemme,* in-4°, Cesena, 1656. Cette relation a été traduite en français par Richard Simon sous ce titre, qui résume le contenu de l'ouvrage : *Voyage du Mont Liban, traduit de l'italien du R. P. Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là. Où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites, que de plusieurs particularitez touchant les Turcs, et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des Mahométans,* in-12, Paris, 1675, 1684, 1685. Il en a été fait aussi des traductions anglaises, et une allemande, partielle. Précédemment avait paru de Dandini : 1° *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de anima libros commentarius peripateticus,* in-fol., Paris, 1611; 2° *Ethica sacra, hoc est de virtutibus et vitiis libri quinquaginta. Quibus ex sacrarum Litterarum et veterum Patrum sententia hominum formantur mores, religionis non pauca stabiliuntur dogmata, pluresque antiquitate confirmantur Ecclesiæ ritus,* in-fol., Césène, 1651; Anvers, 1676. Ce dernier ouvrage est un fruit de la vieillesse de l'auteur.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1789-1791; I. Jouvancy, *Historiæ Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior,* in-fol., Rome, 1710, p. 428-430.

Jos. Brucker.

1. DANIEL, prophète hébreu. On étudiera successivement : 1° les questions critiques relatives au livre de ce prophète; 2° spécialement la prophétie des soixante-dix semaines.

I. DANIEL (LIVRE DE). Bible hébraïque : *Dani'el,* le 9e des *Ketoûbîm* « écrits » ou « hagiographes ». Grecque : ΔΑΝΙΗΛ, le 4e et dernier des grands prophètes (Méliton de Sardes et Origène le plaçaient avant Ézéchiel). Latine : *Prophetia Danielis.* Saint Jérôme, *Prologus galeatus,* et les bibles latines du type espagnol et théodulfien le séparaient des prophètes et l'intercalaient entre les écrits salomoniens et les Chroniques. Dans presque tous les autres mss. latins, il reprend sa place dans l'*ordo prophetarum.* S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 330-339. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Mode de composition. IV. Interprétation. V. Caractère littéraire. VI. Caractère historique. VII. Auteur. VIII. Enseignements doctrinaux. IX. Commentateurs.

I. Texte et versions. — *I. texte.* — Dans la Bible hébraïque, le livre de Daniel se trouve écrit pour une partie, I-II, 4 *a,* et VIII-XII, en hébreu, et pour une autre partie, II, 4 *b*-VII, en araméen (chaldéen biblique), celle-ci introduite par la glose probable *'arâmît,* « en araméen. » Pour expliquer cette dualité dialectale, plusieurs hypothèses ont été mises en avant, mais aucune ne peut passer pour tout à fait satisfaisante; les voir exposées et critiquées dans Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel,* Berne, 1903, p. 6-41, 117-120. — L'hébreu de Daniel est celui des temps postérieurs à Néhémie. Tout en se rattachant par quelques traits à l'hébreu d'Ézéchiel, il se rapproche beaucoup plus de celui des Chroniques (IVe-IIIe siècles). Par sa facilité à s'incorporer des mots étrangers, persans et araméens, à donner à ses vocables une forme aramaïsante, à en changer l'acception; par l'usage courant qu'il fait de certaines locutions et constructions extrêmement rare avant ou immédiatement après l'exil, mais commune dans les écrits juifs de très basse époque; par sa syntax lourde et dénuée de grâce; par son style laborieux e inélégant, il marque une étape bien caractérisée d l'idiome israélite évoluant vers la langue de la Michn et du Talmud. Quant à l'araméen, c'est un dialect *occidental* palestinien qui n'était assurément poi parlé à Babylone au ve siècle avant Jésus-Christ. Il e apparenté étroitement à l'araméen des inscriptio palmyréniennes et nabatéennes du IIIe siècle ava Jésus-Christ, comme à celui des parties les plus ancienn des targums d'Onkélos et de Jonathan. Lui aussi co tient des mots étrangers, persans et grecs. — P. Riessle *Die Ursprache des Buches Daniel,* dans *Biblisc Zeitschrift,* 1905, t. III, p. 140-145, a cru trouver da le livre de Daniel des indices d'un écrit fondamen babylonien cunéiforme. Sous le même titre et dans même revue, 1906, t. IV, p. 247-254, M. Streck a mon que si le livre de Daniel ne dérivait pas d'une sou babylonienne, son auteur avait au moins subi l'influe de la langue et de la syntaxe babyloniennes.

Bevan, *A short commentary on the Book of Daniel,* Ca bridge, 1892, p. 26-42; Behrmann, *Das Buch Daniel,* Gœtting 1894, p. I-X; Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche niel,* Berne, 1903, p. 44-68, 77-88, 91-113; thèses curieuses G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904, p. IV-VII (th. II, III, VIII); Driver, *Introduction to the literature of the Old Te ment,* Édimbourg, 1897, p. 502-508.

Le texte original du livre de Daniel est quelque flottant dans les mss., surtout pour la partie araméen On en a tenté, à la fin du dernier siècle, plusi éditions critiques et explicatives.

1° Éditions du livre dans sa totalité : S. Baer, *Libri Dan Ezræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1882, p. 1-24 (*præfatio* de F Delitzsch; explication des noms propres par Friedrich Delitz notes de la Massore, p. 62-99; A. Kamphausen, *The Boo Daniel in Hebrew,* Leipzig, 1896 (dans l'édition polychron P. Haupt, *The sacred Books of the Old Testament*), hébr noir; araméen en rouge; notes critiques détaillées; M. *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1906, à part, et *Biblia hebraica,* édit. R. Kittel, Leipzig, 1905-1906, p. 1184, apparat critique au bas des pages.

2° Éditions spéciales de la partie araméenne : H. L. S *Abriss des Biblischen Aramäisch,* Leipzig, 1896, p. (édit., 1897, 1901, 1905, sous le titre de *Grammat* K. Marti, *Grammatik der Biblisch-Aramäischen Sp* Leipzig, 1896, p. 17*-40*. M. Gaster a découvert dans la nique manuscrite de Jérahméel, auteur du xe siècle à peu le texte araméen du cantique des trois enfants dans la fou et de l'histoire de Bel, qui lui paraît être l'original trad Théodotion. Ce texte a été édité dans les *Proceedings Society of Biblical archæology,* 1894, t. XIV, p. (cf. p. 280-290); 1895, t. XVII, p. 75-94. Cf. Gaster, *The nicles of Jerahméel,* Londres, 1899, p. CIV.

II. versions. — 1° *Versions immédiates.* — 1 *sion des Septante.* — Le texte hébreu araméen d de Daniel, ou, selon G. Jahn, *Das Buch Daniel*

der Septuaginta hergestellt, Leipzig, 1904, p. V, thèse IV, et P. Riessler, *Das Buch Daniel,* Vienne, 1902, p. VII, un texte tout hébreu de ce livre, a, déjà glosé, été traduit en grec vers l'an 100 avant Jésus-Christ. C'est la version dite des LXX ou alexandrine. Cette version contenait les trois péricopes deutérocanoniques : prière d'Azarias et cantique des trois jeunes gens, III, 24-90; histoire de Susanne, prologue du livre (Vulg., XIII); Bel, le dragon, conclusion (Vulg., XIV), que le traducteur aurait, selon Bludau, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 218, empruntées à une précédente version grecque des morceaux III-VI et XIII-XIV, issue elle-même d'un original sémitique réduit à ces six chapitres. Nombre de critiques, protestants et catholiques, avaient nié l'existence d'un texte hébreu ou araméen pour ces parties deutérocanoniques et conclu à un original grec. Bludau, *op. cit.,* p. 157 sq., 182 sq., 201 sq. Après avoir été d'un usage courant dans les lectures des Églises jusque vers le IIIe siècle, Bludau, *De alexandrinæ interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica,* Munster, 1891, p. 12-20, la version alexandrine de Daniel y fut peu à peu supplantée par celle de Théodotion, dont il sera parlé plus loin. Saint Jérôme attribuait cet ostracisme dont elle fut frappée à une trop grande infidélité vis-à-vis du texte original. *Prol. in Dan.; Comment. in Dan.,* IV, 6, *P. L.,* t. XXV, col. 493, 514. Il est beaucoup plus probable que le texte nouveau de Théodotion fut préféré à celui des LXX parce qu'il comportait une interprétation plus nettement messianique de la prophétie des semaines dans IX, 24-27. Bludau, *De alexandrinæ interpretat.,* p. 33 sq.; *Die alex. Übersetzung,* p. 24. La version alexandrine disparut des mss. des LXX et ne fut plus retrouvée qu'au XVIIIe siècle dans un ms. cursif du XIe, le *codex Chisianus,* de la bibliothèque du cardinal Chigi, à Rome, par J. Bianchini. Léon Allatius († 1669) l'avait déjà signalée un siècle auparavant.

Éditions : Simon de Magistris, Rome, 1772, d'après une copie de Vincent de Regibus; J. D. Michaelis, Gœttingue, 1773-1774; C. Segaar, Utrecht, 1775; Holmes-Parsons, dans *Vetus Test. græce,* Oxford, 1818, t. IV; 2e édit., 1848; A. Mai (Vercellone), dans *Vet. et Nov. Test. ex antiq. cod. Vaticano,* Rome, 1838 (1858), t. IV; H. A. Hahn, Leipzig, 1845; Tischendorf, dans *Vet. Test. græce juxta LXX Interpretes,* 2e édit., Leipzig, 1854, t. VI; en 1860, 1869, 1875, 1880, 1887, t. VII; Drach, 1863, *P. G.,* t. XVI, col. 2773 sq.; O. F. Fritzsch (parties deutérocanoniques), dans *Libri apocryphi Vet. Test.,* Leipzig, 1871, p. 79-91; Jos. Cozza (la meilleure), dans *Sacror. Biblior. vetustissima fragmenta græc. et lat.,* Rome, 1877, part. III; d'après cette dernière, H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* 1887-1894, t. III, p. 498 sq.

2. *Version de Théodotion.* — Vers l'an 150 de notre ère, Théodotion revisa sur le texte hébreu-araméen du IIe siècle la version alexandrine elle-même du livre de Daniel, ou, selon Bludau, *Die alex. Übersetzung,* p. 21-23; et *Tübinger theologische Quartalschrift,* 1897, p. 1-26; cf. pourtant Julius, *Die griechischen Danielzusätze,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 27, note 2, une autre version grecque un peu moins ancienne que celle-là. Son texte est encore le texte grec de Daniel officiellement reçu.

Toutes les éditions des LXX depuis la Polyglotte d'Alcala (1514-1517) jusqu'à l'édition de Field, Oxford, 1859, et celle de Swete qui reproduit le Daniel de Théodotion parallèlement à celui de la version alexandrine.

3. *Autres versions.* — Aquila et Symmaque traduisirent aussi le Daniel hébreu-araméen, mais apparemment sans les parties deutérocanoniques. Il ne nous reste de leur version que quelques fragments. Field, *Origenis Hexapla quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. II, p. 908-936. — Non plus que ceux d'Esdras et de Néhémie, le livre de Daniel n'eut fort probablement pas de targum. Voir pourtant Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de l'A. T.,* Paris, 1892, 1893, p. 202. — Au IIe siècle, les Églises syriennes lurent Daniel dans la Peschito, mais sans les trois péricopes. Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schriften,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, § 139. — Enfin, « plusieurs années » avant 407, saint Jérôme « traduisit Daniel » en latin sur l'hébreu et l'araméen pour la partie protocanonique; sur Théodotion, pour le reste. *Comment. in Dan.,* prolog., *P. L.,* t. XXV, col. 492-493.

Pour le caractère et la valeur de ces versions immédiates dans leur rapport avec le texte original, voir, pour la version alexandrine, Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam,* Paris, 1891, p. 45 sq.; Bevan, *A short comm. on the Book of Dan.,* Cambridge, 1892, p. 43 sq.; P. Riessler, *Das Buch Daniel, textkritische Untersuchung,* Vienne, 1899; G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904, p. VII sq. Pour l'ensemble : G. Behrmann, *Das Buch Daniel,* Gœttingue, 1894, p. XXIX-XXXVII; K. Marti, *Das Buch Daniel,* Tubingue et Leipzig, 1901, p. XVIII-XIX; Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel,* Berne, 1903, p. 68-77, 88-91, 113-115.

2° *Versions dérivées.* — 1. *Anciennes latines.* — Dès le commencement du IIIe siècle de notre ère, il y aurait eu en cours deux versions latines du livre de Daniel, exécutées, l'une sur le grec de l'alexandrine, l'autre sur celui de Théodotion, Bludau, *Die alex. Übersetzung,* p. 17-20; ou tout au moins usait-on, en Afrique, vers le milieu de ce même siècle, d'une antique version latine au texte mêlé de leçons se référant à l'une ou à l'autre des deux versions grecques. Julius, *Die griechischen Danielzusätze,* p. 45 sq.; Bludau, *De alex. interpret.,* p. 30 sq.; *Die alex. Übersetzung,* p. 20. Cette « africaine » aurait différé beaucoup, pour Daniel, de l'« italique » proprement dite — celle-ci « milanaise » et dérivée de Théodotion. Julius, *op. cit.,* p. 46.

Textes dans Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ,* Paris, 1751, t. II, p. 860-887; Ranke, *Fragmenta versionis sacr. Script. latinæ ante-hieronymianæ,* Vienne, 1868, t. II, p. 113-115; *Paar Palimpsest,* Wurzbourg et Vienne, 1871, p. 126-143, 374-401, etc.

2. *Syro-hexaplaire.* — L'an 617, Paul, évêque monophysite de Tella, traduisit en langue syriaque (écriture estranghélo) le Daniel alexandrin des Tétraples d'Origène. La version est littérale, esclave du texte grec dont elle traduit même les particules. A ce titre, elle est d'une importance capitale pour la critique du texte alexandrin. C. Bugati la découvrit dans un ms. du VIIIe siècle de la bibliothèque ambrosienne, à Milan, et la publia avec une traduction latine.

C. Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptam,* Milan, 1788; réédition en photolithographie par A. M. Ceriani, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus,* Milan, 1874, dans *Monumenta sacra et profana bibliothecæ ambrosianæ,* part. VII.

3. *Autres versions.* — Arabe, Walton, Polyglotte, Londres, 1657, t. VI (affinités avec la version alexandrine, Xe siècle); arménienne, par S. Mesrob, Ve siècle, sur Théodotion : édit. Oscan d'Érivan, Amsterdam, 1666, et J. Zôhrab, Venise, 1789 et 1805, t. III; coptes : la sahidique (thébaine), IIIe siècle, sur Théodotion; fragments dans A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musæi Borgiani,* Rome, t. II, 1889, et dans Maspero, *Mémoires de la mission archéologique française au Caire,* Paris, t. VI, 1892; la memphitique (bohairique), IIIe siècle, sur Théodotion, édit. J. Bardelli, *Daniel copto-memphitice,* Pise, 1849; H. Tattam, dans *Prophetæ majores in dialec. ling. ægyp. memphitica seu coptica,* Oxford, 1852, t. I; éthiopienne, IVe-Ve siècle, sur Théodotion, non publiée; géorgienne, VIe siècle, édit. Moscou, 1743; slavonne, IXe siècle, édit. Kiev, 1788, t. IV.

II. CANONICITÉ. — *I. PROTOCANONIQUE* (hébreu-ara-

méen). — Au commencement du IIe siècle avant notre ère, l'auteur de l'Ecclésiastique ne connaissait fort probablement pas encore le livre de Daniel, car il ne cite point ce nom parmi ceux des prophètes, grands et petits, dont il fait l'éloge, XLVIII-XLIX. Le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, le compta peut-être au nombre des « autres livres », Eccli., prologue, qui, au plus tôt vers l'époque de Judas Machabée (160 avant Jésus-Christ), formèrent la troisième collection de livres sacrés connue dans la Bible hébraïque sous le nom de *Ketoûbîm*, « hagiographes. » Depuis son entrée dans ce recueil, le Daniel hébreu-araméen n'a été, dans les deux traditions juive et chrétienne, l'objet d'aucun doute relativement à sa canonicité. Indépendamment, les versions grecques des LXX et de Théodotion exécutées pour être lues officiellement dans la Synagogue ou dans l'assemblée des fidèles, attestent la vogue et le caractère sacré du livre.

1° Dès avant notre ère : I Mach., I, 54 (Dan., IX, 27; XI, 31; XII, 11); II, 59 (Dan., I, 6; III, 17), 60 (Dan., VI, 22); les apocryphes, Hénoch, XLVI, 1 bis (Dan., VII, 13); XL, 1; LX, 2 (Dan., VII, 10), etc., voir Behrmann, *op. cit.*, p. XXXVII-XXXVIII; Livres sybillins, III, 397 (Dan., VII, 7, 20); Assomption de Moïse, VI, 1 (Dan., XI, 21).

2° Aux temps apostoliques : les Évangiles, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14 (Dan., IX, 27, ou XI, 31; XII, 11), etc.; Joa., III, 14 (Dan., VII, 13); les Actes, VII, 56 (Dan., VII, 13); les Épîtres, I Cor., VI, 2 (Dan., VII, 22); II Thes., II, 3 sq. (Dan., XI, 36); Heb., XI, 33 (Dan., VI, 22); l'Apocalypse, I, 13-15 (Dan., VII, 13; X, 5-9), etc. Voir Bludau, *Die alex. Übersetzung*, p. 13-15. Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 7 : Daniel est l'un des grands (prophètes); *Cont. Apion.*, X, 4; échos du livre dans les écrits de Josèphe, voir Bludau, *op. cit.*, p. 12; *De alex. interpret.*, p. 15 sq.; les apocryphes, Test. des douze patriarches, Ruben, 1 (Dan., X, 2, 3); Lévi, 5 (Dan., XII, 1), 15 (Dan., IX, 27); IV Esd., III, 1 (Dan., IV, 2); XIII, 2-4 (Dan., VII, 13); XI, 1-12, 51 (Dan., VII); Apocalypse de Baruch, XXVIII, 1; XXXII, 3 sq. (Dan., IX, 25-27).

3° Dans la tradition ecclésiastique, les Pères apostoliques, Barnabé, IV, 5 (Dan., VII, 7, 8); IV, 4 (Dan., VII, 24); XVI, 6 (Dan., IX, 25, 26), Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 46, 86; S. Clément Romain, *Ad Cor.*, XLV, 6 (Dan., VI, 16), 7 (Dan., III, 24), Funk, *ibid.*, p. 158; Hermas, *Vis.*, I, I, 3 (Dan., IX, 20); IV, II, 4 (Dan., VI, 22), Funk, *ibid.*, p. 416, 462. Les apologistes du IIe siècle, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 31 (Dan., VII); *I Apol.*, LI (Dan., VII, 13) *P. G.*, t. VI, col. 540, 404; S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 25, 4 (Dan., IX, 24-27), *P. G.*, t. VII, col. 1191. Pères et autres écrivains grecs et latins du IIIe au VIIe siècle; les listes, de caractère privé ou officiel, des livres reçus dans le canon juif ou chrétien mentionnent toutes, jusqu'à celle du concile de Trente, le Daniel hébreu-araméen.

II. DEUTÉROCANONIQUES (*Péricopes*). — 1° *Canonicité chez les Juifs et les chrétiens jusqu'au IVe siècle.* — Bien que des exemplaires isolés du Daniel hébreu-araméen aient pu contenir dans l'un ou l'autre dialecte les péricopes d'Azarias et du cantique, de Susanne, de Bel et du dragon, il paraît bien que ces morceaux ne firent pas, originairement, partie intégrante du Daniel palestinien officiel et canonique. Julius, *Die griechischen Danielzusätze*, p. 4-15, et bibliographie. Cependant, les Juifs hellénistes d'Alexandrie les tinrent pour sacrés, témoin la version alexandrine qui les contint, et III Mach., VI, 6 (Dan., III, 46-50); et tandis que Josèphe, grec de langage et de culture, mais pharisien de cœur, Aquila et Symmaque excluaient ces péricopes, le premier du canon proprement dit, *Cont. Apion.*, I, 8, les autres de leur version, la première antiquité chrétienne les accueillait au contraire, soit dans l'alexandrine, soit dans le texte de Théodotion, avec la même faveur, et les mettait au même rang que le rest
livre.

1. *En Occident*, S. Clément Romain, *Ad Cor.*,
3 (Dan., III, 54), Funk, *ibid.*, p. 176; S. Irénée,
hær., IV, 5, 2, *Daniel propheta* (XIV, 3, 24); XX
a Daniele propheta voces (XIII, 20, 52, 56), *P. G.*,
col. 984, 1192. Saint Hippolyte, dans son comme
sur Daniel, édit. Bonwetsch, Leipzig, 1897, p. 94
41, 42, 43, tient les trois péricopes pour « Écrit
« sainte », « divine » : II, 28, 1, ἡ γραφή (Dan., III
II, 31, 4, ὡς ἡ γραφὴ λέγει (Dan., III, 49); I, 29, 1, ἡ
(Dan., XIII, 52); I, 30, 1, τὸ σεμνόν τῶν ἁγίων γραφ
στόμα τῶν προφητῶν se reconnaissent en Dan., XI
I, 31, 3, ἡ θεία γραφὴ (Dan., XIII, 54, 58). Tertullie
orat., XXIX (prière d'Azarias); *Adv. Hermog.*,
(cantique); *De coron. milit.*, IV (Susanne); *De i*
XVIII; *De jejun.*, VII, IX (Bel, le dragon), *P. L.*
col. 1195; t. II, col. 236, 81; t. I, col. 688; t. II, co
964. Saint Cyprien, *Ad Quirin.*, III, 20, cite c
partie intégrante du livre canonique, *in Daniele*,
III, 37-42; XIII, 1-3; *De lapsis*, XXXI, *Scriptura*
(Dan., III, 25 sq.); *De dom. oratione*, VIII, *de*
Scripturæ divinæ fides (Dan., III, 51 sq.); *Epis*
5 (Dan., III, 16-18; *Ad Fortun.*, XI, *Daniel Sanct*
ritu plenus (Dan., XIV, 4), *P. L.*, t. IV, col. 748-74
524, 353, 667.

2. *En Orient*. — *a*) *Égypte*. — Clément d'Alexa
Strom., I, XXI (Dan., XIV, 22, 33, 40); *Eclog.*
γραφαὶ (Dan., III, 58-60), ἐπάγει Δανιὴλ (Dan.,
90 sq.); II, ὁ Δανιὴλ λέγει (Dan., III, 54), *P. G.*,
col. 852; t. IX, col. 697, 700. Origène, *Epist. ad Af*
P. G., t. IX, col. 48 sq., défend contre les objecti
son ami palestinien, Jules Africain, le caracte
phétique (ἐκ τῆς προφητείας τοῦ Δανιὴλ) et scrip
(παλαιά Διαθήκη) des histoires de Susanne, de
dragon; *In Joa.*, tom. XIII, 59 (Dan., XIII, 42), XX
ὁ Δανιήλ φησι (Dan., XIII, 56), *P. G.*, t. XIV, c
584; *De orat.*, XIV, ἐν τῷ Δανιήλ (Dan., III, 25),
t. XI, col. 461; *Exhort. ad martyr.*, XXXIII
dragon), *ibid.*, col. 604-605, Ammonius d'Ale
commenta les trois péricopes avec le reste d
P. G., t. LX XXV, col. 1363-1370 (Susanne), 1
(prière d'Azarias et cantique). Les versions sa
et memphitique les contenaient. Fragments de
mière dans Maspero, *Mémoires*, p. 266, 267,
Ciasca, *Sacror. Biblior. fragm.*, p. 360. La tra
copte de l'Apocalypse d'Élie, IX, fait allusion aux h
de Susanne, des trois jeunes gens. G. Steindo
Apokalypse des Elias, dans *Texte und Unters.*,
fasc. 3 *a*, Leipzig, 1899, p. 48-49. — *b*) *Asie*. — D
et martyrs évoquent volontiers l'exemple de Su
Didascalie, dans Bunsen, *Analecta antenicæn*
dres, 1874, t. II, p. 274. Martyre de saint Pioni
Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859,
Pseudo-Clément, *De virginitate*, II, XIII (Su
Funk, t. II, p. 23. Méthodius d'Olympe (ou
Symposium, logos XI, 2 (Dan., XIII, 23), *P. G.*,
col. 212.

3. *Monuments des Catacombes romaines*. —
tière de Priscille, chapelle grecque : fresques
sanne tentée (Dan., XIII, 19), accusée et
(Dan., XIII, 34, 63); des trois jeunes gens (D
26, 93). Cimetière de Calliste, sur un arcosol
gement des vieillards (Dan., XIII, 52 sq.). Vo
col. 2005.

Les seuls doutes sérieux élevés durant cette p
période sur l'inspiration et la canonicité des
deutérocanoniques du Daniel de la Bible gre
latine furent ceux de Jules Africain, dans *E*
African., doutes isolés et restés sans écho dan
sensus unanime de la tradition. Si Méliton de
dans sa « liste des livres de l'Ancien Test
(lettre à Onésime), dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26

t. xx, col. 397, a omis tous les deutérocanoniques; c'est qu'il a emprunté cette liste aux Juifs de Palestine, lesquels lui ont fourni celle du Talmud, *Baba bathra*, 15 *a*. Si, de l'origine à la fin du IVe siècle, la Peschito ne contint pas Dan., III, 51-90 (Polychronius, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1825-1831, t. I *c*, p. 4) et probablement non plus les autres fragments, c'est que l'Ancien Testament ne vint d'abord aux Églises syriennes que par l'intermédiaire de la Synagogue attachée, en Asie, au seul canon hébreu. Si Origène et, à sa suite, « Eusèbe, Apollinaire, d'autres auteurs ecclésiastiques et docteurs de la Grèce » sont allégués par saint Jérôme, *In Dan.*, prolog., *P. L.*, t. XXV, col. 493, comme fauteurs de la non-canonicité de ces fragments, il faut observer que le grand docteur n'a bien compris ni Eusèbe, ni Apollinaire, ni les « auteurs et docteurs », qui, tous, acceptèrent en réalité, leurs écrits en font foi, les parties deutérocanoniques des livres telles que les leur offrait la Bible grecque, et qu'il prêta à l'auteur des Stromates, ouvrage maintenant perdu, quelques-unes de ses idées toutes personnelles sur la question. Julius, *op. cit.*, p. 36, 52 sq., 73 sq.

2° *Canonicité aux IVe et Ve siècles*. — A cette époque, tous les Pères grecs reçoivent comme canoniques les fragments de Daniel; ils les citent couramment dans leurs écrits; les listes qu'ils dressent des livres sacrés les mentionnent implicitement sous la rubrique Δανιήλ, titre de la version grecque qui les contint depuis l'origine : S. Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176, 1436; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq.; S. Épiphane, *De pond. et mens.*, XXII, XXIII, *P. G.*, t. XLIII, col. 277; et *Hær.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 413; S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de gen. libror. inspir. Scripturæ*, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472 sq. : listes qu'il faut juger d'après la pratique des ouvrages de ces Pères. Voir Julius, p. 66-93. Les auteurs syriens, Aphraate, saint Éphrem, Cyrillonas, connaissent ces péricopes et les utilisent au même titre que tout passage de la Peschito officiellement canonique. Voir Julius, p. 94-98. Dans l'Église arménienne qui, au Ve siècle, possède dans sa Bible les trois péricopes daniéliques, le littérateur Mesrop, l'évêque de Bagrevand Eznick, le catholicos Jean Mantaguni en attestent aussi le caractère sacré. Voir Julius, p. 100-105. Par ses écrivains, les décrets de ses conciles, par quelques reliques de l'art qu'inspira sa doctrine, l'Église latine d'Italie, de Gaule, d'Espagne et d'Afrique accorde à ces morceaux le crédit d'Écriture inspirée. Voir Julius, p. 105-145.

Durant ces deux siècles, les seules voix discordantes furent celles de Polychronius, évêque d'Apamée et frère de Théodore de Mopsueste, et de saint Jérôme; et encore les doutes du premier n'eurent-ils pour objet que Dan., III, 24-90, voir Julius, p. 84, et le second ne commença-t-il à se poser en adversaire des trois péricopes que vers l'an 390, après avoir subi, relativement à la canonicité des livres, l'influence des rabbins, ses maîtres en hébreu. Dans le *Prologus galeatus* et le *Prologus* au *Comment. in Dan.*, saint Jérôme range implicitement ces fragments « parmi les apocryphes », et après les avoir « marqués d'un obèle » comme « n'étant pas dans l'hébreu », affirme qu'ils ne présentent nullement l'autorité d'Écriture sainte. Mais quoi qu'il puisse écrire ainsi de ces morceaux, le solitaire de Bethléhem ne peut éviter de les citer, dans ses ouvrages contemporains du *Prologus galeatus*, presque sur le même rang que les passages d'Écriture, tant est puissante autour de lui la tradition qu'il confirme de la sorte indirectement. Voir Julius, p. 112, et t. II, col. 1578.

3° *Canonicité à partir du VIe siècle jusqu'à nos jours*. — A partir du VIe siècle, la canonicité des parties deutérocanoniques du livre de Daniel, nettement et fermement affirmée au cours des siècles précédents, continue à être admise et appliquée jusqu'au concile de Trente et jusqu'à nos jours dans l'Église chrétienne et catholique. On n'ignore pas cependant, durant cette longue période, les objections de saint Jérôme; mais les auteurs qui les ont reproduites, le moine breton du *De mirabilibus Scripturæ sacræ*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2191, 2192; Rupert de Deutz, *De div. officiis*, IV, 16; V, 5, *P. L.*, t. CLXX, col. 110 sq., 126; Hugues de Saint-Victor, *Erud. didasc.*, IV, 8, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 783; Pierre le Mangeur, *Hist. scholastica*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1447, 1450, 1466; Albert le Grand, *Opera*, Lyon, 1651, t. VIII, p. 69; Nicolas de Lyre, *Postillæ perpetuæ*, Rome, 1471, 1472; Denys le Chartreux, *Enarratio in Dan.*, a. 14, Montreuil, 1900, t. X, p. 165; J. L. Vivès de Valence, édit. du *De civitate Dei* de saint Augustin, 1522, XVIII, 31; J. Driedoens, *De ecclesiast. Scripturis*, Louvain, 1550, l. I, 4; Cajetan (Thomas de Vio), *Commentarii*, préface, Esther, X, ou n'en ont pas saisi la portée, ou ont cherché à les expliquer dans un sens favorable, suivant dans la pratique le courant auquel obéit le saint docteur lui-même; ou enfin, si quelques-uns d'entre eux, comme le moine breton, Nicolas de Lyre, Vivès de Valence et Cajetan, les adoptent d'une façon plus ou moins catégorique, n'ont exercé autour d'eux aucune influence marquée ou décisive. Voir Julius, p. 149, 160-163, 166, 168, 172-174.

III. MODE DE COMPOSITION. — L'antiquité n'a pas élevé le moindre doute sur l'unité de composition du Daniel hébreu-araméen. Spinoza, le premier, distingua dans ce livre deux mains différentes, l'une dans les c. I-VII, l'autre dans VIII-XII. *Tractatus historicopoliticus*, X, 19, édit. Haag, 1882, t. I, p. 508. Newton tint le livre entier pour « une collection d'écrits d'époques diverses » (I, II-III, IV, V-VI, VII-XII). *Observations upon the prophecies of Dan. and the Apok. of St. John*, Londres, 1732, p. 10. Selon Beausobre, *Remarques sur le Nouveau Testament*, La Haye, 1742, p. 70, les c. I-VI sont des « histoires que les Juifs postérieurs ont jointes aux prophéties » de VII-XII. Bertholdt, *Daniel*, 1806, t. I, p. 49-84, rapporte le tout à neuf sources différentes (I, II, III, 1-30; III, 31-IV, 34; V-VI, VII, VIII, IX, X-XII). Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, 1824, t. IV, p. 515; Meinhold, *Die Komposit. des Buches Daniel*, 1884; *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel*, 1885, I; *Das Buch Daniel*, 1889; Strack, *Handbuch der theolog. Wissenschaft*, 1885, t. I, p. 173, font composer d'abord II-VI, puis VII-XII; I s'est ensuite adjoint à la réunion de ces deux parties en manière d'introduction. Les raisons alléguées sont celles-ci : la dualité de langue (Spinoza, Newton); le changement de personne dans le récit (Beausobre, 3e personne dans I-VI; 1re personne dans VII-XII); les antinomies entre I, 21, et X, 1; I, 1, et II, 1; V et II, plus des divergences d'élocution et de style (Bertholdt). Néanmoins la critique, indépendante ou catholique, fait face à ces difficultés et maintient encore l'unité de composition du livre; elle dit celui-ci œuvre d'un seul jet, « hâtive » même, et d'un seul auteur : aussi bien l'araméen de la première partie déborde-t-il sur la seconde (VII); le changement de personne ne saurait prouver absolument; les antinomies reçoivent une solution dans les commentaires; des similitudes nombreuses et frappantes d'élocution et de style balancent les divergences. Au surplus, l'unité de la composition éclate par elle-même. Chacune des parties principales, I-VII et VIII-XII, forme bien à part soi un tout logique : suite historique, suite prophétique; mais elles se complètent aussi l'une l'autre, car tout le livre se développe d'après un plan très apparent et un : annoncer, préparer le royaume messianique, supputer l'heure de sa venue. Cette annonce se fait aux païens (II) comme aux enfants d'Abraham (VII-XII); pour la bien accueillir, les premiers doivent reconnaître par des preuves sensibles

la toute-puissance du vrai Dieu, du Dieu du royaume, qui sauve les siens et dispose à son gré des rois et des empires (I, III-VI). Puis, le royaume messianique annoncé, le tout-puissant reconnu de tous, Dieu révèle après quelle suite d'événements religieux et politiques se réalisera ledit royaume (II et VII-XII). Du reste, chacune des visions ou prophéties progresse sur la précédente en plus grande clarté. A peine la critique signale-t-elle comme pièces rapportées les passages, I, 20-21 (glose renchérissante); IX, 5-19 (interpolation que trahissent 5 et 20); XII, 11-12 (gloses successives voulant expliquer 7 et 9).

Sur l'unité de composition voir Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 8-23; Knabenbauer, *Comment. in Danielem prophetam*, Paris, 1891, p. 17-20; A. F. Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel*, Giessen, 1895.

Cependant, l'unité d'esprit, de plan, de composition, même de style, n'exclut pas nécessairement la pluralité des sources, l'existence de documents antérieurs utilisés ou incorporés dans la trame générale de son récit par le définitif et véritable auteur du livre. Assurément, une dissection du livre de Daniel comme celle de Bertholdt enlève quelque signification à chacun des morceaux, surtout à chaque vision isolée; mais un classement des sources qui partirait des conclusions de Bludau et de Julius, lesquelles mettent en un relief accusé les c. III-VI et les deutérocanoniques XIII-XIV, reste possible. La question du mode de composition du livre de Daniel est donc ouverte encore.

Aux ouvrages cités de Bludau et de Julius, joindre les essais de Barton, *The composition of the Book of Daniel*, 1898, dans *Journal of biblical literature*, p. 62-86, qui distingue II et IV; V-VIII, III, X-XII, 4; VI et IX; I et XII, 5-13; P. Riessler, *Das Buch Daniel*, 1902, p. XI-XIII (division : VII-XII, I-V, VI et XIII-XIV); G. Jahn, *Das Buch Daniel*, Leipzig, 1904, p. VI, thèse V et commentaire, unit seulement X-XII.

IV. INTERPRÉTATION. — Le sens général du livre ressort premièrement et principalement de l'identification des quatre empires terrestres et païens figurés soit par les quatre parties de la statue vue en songe par Nabuchodonosor (c. II), soit par les quatre animaux sortis de la mer vus en songe également par Daniel (c. VII). Cette identification jette, en effet, une grande lumière sur les visions, claires seulement pour une partie, des c. VIII, IX et XI, relativement à un personnage d'importance capitale, persécuteur des « saints » et précurseur du « temps de la fin », qui a figuré déjà dans la vision du c. VII. Cf. VII, 21, 25; VIII, 23-26; IX, 26-27; XI, 30, 31, 36 sq. Il est admis par tous que le cinquième royaume dont il est question dans II, 44, et VII, 18, 22, ou qui est décrit au moins dans son commencement dans IX, 24, et XII, 2-3, est le royaume messianique, le royaume de Dieu dont parle encore l'Évangile. Le quatrième empire est-il alors celui de Rome, le quatrième roi est-il le César romain : le royaume où le peuple des saints débute ou se forme avec la prédication du Christ, et les passages II, 44; VII, 12 et 25; VIII, 24; IX, 24; XII, 1-3, le considèrent dans tout son développement jusqu'à la fin du monde; le persécuteur du « temps de la fin » est l'Antéchrist; tout le livre est messianique, doublement messianique même, car il vise le Messie à son premier avènement et à son dernier. Ce quatrième empire est-il au contraire l'empire grec ou l'ensemble des royaumes issus de lui, le quatrième roi est-il Alexandre le Grand ou sa royauté divisée entre ses généraux : le royaume messianique annoncé s'identifie d'abord avec le groupe juif resté fidèle à Dieu et à sa religion sous les successeurs syriens du conquérant macédonien; le persécuteur est Antiochus Épiphane; le « temps de la fin » est donc projeté en avant et vu sur une perspective très rapprochée de l'époque grecque; le livre met sur le même plan apparent premier et dernier avènement du Messie, et par un simple effe d'optique familier aux prophètes, le présente comm relativement imminent aux Juifs contemporains d'An tiochus IV.

1° *Interprétation traditionnelle.* — Jusqu'au XIXe siè cle, l'identification du quatrième empire danéliqu avec l'empire romain fut la plus universellement reçu dans l'Église chrétienne, voire chez les Juifs et au se des Églises protestantes. Qu'il suffise de citer Joseph *Ant. jud.*, X, X, 4; XI, 8, 5 (voir surtout Gerlach, *D Weissagungen des A. T. in den Schriften des Fla Josephus*, Berlin, 1863, p. 43 sq.); S. Irénée, *Cont. hæ* V, 25, *P. G.*, t. VII, col. 1190; S. Hippolyte, Bardenhewe dans *Des heiligen Hippolytus von Rom Comment zum Buche Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 83-8 Eusèbe de Césarée, dans Mai, *Scriptor. vet. nova col ctio*, Rome, 1825, 1831, t. I *c*, p. 33); S. Cyrille de Jér salem, *Cat.*, XV, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 877; S. Jérôm *P. L.*, t. XXV, col. 531; Théodoret, *In Dan.*, *P.* (*Comment. in Dan.*, t. LXXXI, col. 1472; Walafrid St bon, *Glossa ordinaria, In Dan.* (IXe siècle : pend 700 ans le seul commentaire usuel, ou presque, des th logiens du moyen âge); les rabbins et les auteurs prot tants du XVIe au XVIIIe siècle, cf. Reinke, *Die messian chen Weissagungen*, Giessen, 1862, t. IV, p. 171 sq.; théologiens commentateurs du XVIIe et du XVIIIe siè (voir la liste des commentateurs); les commentate critiques protestants et catholiques du XIXe siècle é mérés dans Düsterwald, *Die Weltreiche und das Got reich*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 31 sq. De jours, cette interprétation reste en faveur dans l'en gnement catholique. Le premier royaume serait c des Chaldéens (Nabuchodonosor); le second, celui Médo-Perses (Cyrus); le troisième, celui des Gr Macédoniens (Alexandre); le quatrième, l'empire ro qui, « fort comme le fer », « bête aux ongles, aux d de fer », brise d'abord la résistance de tous les roya de l'ancien monde et les soumet à son joug (II, VII, 19), mais qui se divise finalement en deux, en d'Orient, empire d'Occident, puis s'émiette e comme le « fer mêlé d'argile », II, 43, se partage dix rois comme la tête du monstre entre dix co VII, 24. « Du temps de ces rois », II, 44, se dével un nouveau royaume, celui de Dieu, des saints, ina par le Christ (la pierre, II, 34, 35) et continu l'Église, II, 44; VII, 27. Au sujet du « temps » qu s'écouler depuis l'annonce déjà faite avant Daniel tour de la captivité et du relèvement de Jérus jusqu'à l'époque où doit naître et se constituer ce veau royaume, il est fait au prophète une révé spéciale, IX, 1-3, 20-27. Voir DANIEL (*Les soixan semaines du prophète*). Enfin, aux approches de du monde, surgit un « roi orgueilleux, impie, cuteur », VII, 24, 25; XI, 21 sq., l'Antéchrist, figu lement dans VIII, 23, 25, par Antiochus Épiph opprime, dévaste l'Église un certain temps d trois ans et demi, VII, 21 (VIII, 24 sq.); IX, 27; XI, XII, 7. Sa puissance est pourtant brisée par Dieu juger tous les royaumes de la terre, et un règn nel est accordé au Christ « Fils de l'homme qu'à son peuple fidèle d'élus, VII, 13, 26-27; X

Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques o proché les « dix rois » de la fin du monde qu'il saient alors devoir arriver dès la chute de l romain, imminente à leur sentiment. Voir Knabe *Comment. in Daniel. proph.*, p. 202, 203. Sel larmin, *De Romano pontifice*, l. III, c. V, da *trov.*, Paris, 1608, t. I, p. 717, le quatrième emp continué dans le Saint-Empire romain d'Occi comme celui-ci, a pris fin en l'année 1806. Rohl *Buch des Propheten Daniel*, Mayence, 1876, 224, nous fait vivre présentement au temps des tout proche du temps de l'Antéchrist.

2° *Interprétation critique.* — Pour saint Éphrem, *In Daniel, Opera syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 205-206, « quelques auteurs » anciens (Théodoret, *In Dan.*, II, 43, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1306), Polychronius, évêque d'Apamée, dans A. Mai, *Scriptorum veter. nov. collectio*, t. I c, p. 1-27, et Cosmas Indicopleustès, *Christiana topographia*, l. II, dans B. de Montfaucon, *Collectio nova Patrum*, Paris, 1707, t. II, p. 144 sq., les quatre « royaumes » sont les empires chaldéen (Nabuchodonosor), mède (Darius), perse (Cyrus) et gréco-macédonien (Alexandre), et les « dix rois » sont les successeurs d'Alexandre, les Séleucides et les Lagides. Antiochus Épiphane remplace l'Antéchrist. Selon Porphyre, dans saint Jérôme, *Comment. in Dan.*, VII, 7, *P. L.*, t. XXV, col. 530, ces empires auraient été ceux des Chaldéens, des Médo-Perses, d'Alexandre, des successeurs d'Alexandre (Διάδοχοι); le roi persécuteur est aussi l'Épiphane. Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.*, part. II, c. IX; Grotius, *Critici sacri*, Lyon, 1660, t. V, *In Dan.*; Houbigant, *Biblia hebraica*, Paris, 1753-1754, t. IV, p. 549; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. 619, ont suivi cette opinion dans ses grandes lignes. La plupart des critiques modernes se sont partagés entre ce double système de saint Éphrem et de Porphyre. Pour séparer les empires mède et perse, les premiers s'appuient sur les passages Dan., V, 30; VI, 1, 8; IX, 1, et surtout VI, 29, où le texte fait « succéder » Cyrus le Perse à Darius le Mède. Les deux mêmes empires se distingueraient aussi, l'un venant « après » l'autre, dans Dan., VIII, 3, 20, et dans V, 31; VI, 28, où la « loi des Mèdes » précède celle des Perses. Le quatrième empire serait ainsi nécessairement l'empire grec et parce que, dans les c. II et VII, cet empire correspond exactement à celui de VIII, 21, lequel est d'Alexandre : empire divisé, II, 41, et VIII, 22; empire finissant avec un roi impie, VII, 8, 24, et VIII, 9, 23, Antiochus IV; le dernier empire ennemi, II, VII, et VIII, 17, aussi X-XI, où la naissance et le développement de l'empire grec sont relatés en détail, sans qu'il soit parlé d'un autre empire subséquent avant le « temps de la fin ». Les dix rois, VII, 24, représentés par les dix cornes sont : ou bien Séleucus Nicator, Antiochus Soter, Antiochus Théos, Séleucus Callinicus, Séleucus Céraunus, Antiochus le Grand, Séleucus Philopator, Héliodore, Ptolémée Philométor, Démétrius Soter; ou bien Alexandre lui-même et les suivants, moins Ptolémée Philométor. Auteurs, dans Düsterwald, *op. cit.*, p. 34. Unissant en un seul empire les Médo-Perses d'après V, 28, et contraints alors de voir l'empire gréco-macédonien d'Alexandre dans l'airain de la statue ou la troisième bête de la vision, les autres critiques identifient le quatrième empire avec le royaume syrien dont les dix rois, Alexandre y compris ou non, ainsi que Ptolémée Philométor, sont les dix prédécesseurs d'Antiochus Épiphane. Celui-ci, dans l'une et l'autre opinion, est figuré par la petite corne de VII, 8, 20 sq., et de VIII, 9; c'est le roi artificieux de VIII, 23 sq., roi de l'un des quatre royaumes : macédonien, thrace, syrien, égyptien, issus de l'empire d'Alexandre, VIII, 8, 9, 22 ; XI, 21 sq. Il persécute Israël ou « les saints » jusqu'à ce que la domination sur tous les royaumes du monde soit accordée à ses victimes dès aussitôt son jugement et sa ruine. Auteurs, dans Düsterwald, p. 35. Le « fils de l'homme » qui, dans VII, 13-14, reçoit aussi le royaume éternel, serait, suivant la plupart des critiques modernes, Israël lui-même : parallèle parfait de VII, 13-14, avec VII, 18, 22, 27; si les puissances terrestres et ennemies de Dieu sont bien symbolisées, dans ce c. VII, par des animaux, la forme humaine ne peut que symboliser le royaume spirituel des saints d'Israël, symbole à symbole; pareillement, s'oppose à ce qui sort de la mer, VII, 3, 17, ce qui vient sur les nuées des cieux, 13, un royaume à des royaumes; ni II, 44, ni XII, 3, qui traitent pourtant du royaume spirituel, ne parlent d'un roi futur, d'un Messie personnel. Cette interprétation du « fils de l'homme » fut connue de saint Éphrem et acceptée par Aben-Ezra. Quelques critiques protestants, tels que von Lengerke, Bleek, Ewald, et d'autres plus récents, Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel*, Leipzig, 1899; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902, Baldensperger, Bousset, Volz, reviennent cependant au roi Messie de la presque unanime tradition juive et catholique.

La thèse de l'interprétation critique du livre de Daniel a été acceptée par quelques écrivains catholiques contemporains. Turmel, *Étude sur le livre de Daniel* (extrait des *Annales de philosophie chrétienne*), Paris, 1902; Lagrange, *Revue biblique*, 1904, p. 494 sq., après d'autres appartenant à la première moitié du XIXe siècle. Voir Düsterwald, *op. cit.*, p. 34.

3° *Autres interprétations* (pour mémoire). — Le quatrième empire serait l'empire mahométan, les empires grec et romain étant réunis en un seul, le troisième. Rabbins du moyen âge. Voir Bevan, *op. cit.*, p. 63. — Hitzig, *Heidelberger Jahrbücher*, 1832, II, et Redepenning, *Studien und Kritiken*, 1833, p. 863 sq., identifient ainsi les quatre empires : 1. Nabuchodonosor; 2. les successeurs babyloniens de ce roi; 3. les Médo-Perses; 4. les Gréco-Macédoniens. — Pour quelques protestants du XVIIIe siècle, il ne s'agirait pas de quatre empires, mais seulement des règnes des rois babyloniens. Voir Düsterwald, p. 36. — Selon Ewald et Bunsen, Daniel n'ayant pas habité Babylone, mais Ninive, les empires seraient : 1. assyrien; 2. babylonien; 3. médo-perse; 4. grec. Voir Düsterwald, p. 36. — Pour Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn*, p. 82 sq., les quatre empires seraient moins quatre empires distincts que quatre phases du règne des hommes, après lesquelles doit arriver le règne de Dieu.

V. CARACTÈRE LITTÉRAIRE. — Le livre de Daniel est une apocalypse juive. S'il n'est pas tout à fait la première apocalypse (il y en a de petites dans Isaïe, XI; XXIV-XXVII; Zach., XII-XIV; Joel, Malachie, IV), il est du moins le premier livre apocalyptique connu de la littérature hébraïque. Étant le premier, il a donné le ton aux autres; et l'on a pu dégager d'eux tous, avec plus ou moins de bonheur, la caractéristique et comme la définition du genre. Cf. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Gœttingue, 1896, *Introduction*, I, p. 1 sq.; *Apocalyptik (jüdische)*, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie*, Leipzig, 1896, t. I, p. 612 sq.; *Die jüdische Apokalyptik*, Berlin, 1903; Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, Strasbourg, 1903; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Leipzig, 1903, part. I, § 1, p. 4 sq. A ce point de vue, on peut considérer le livre de Daniel par rapport aux autres apocalypses et par rapport aux œuvres des prophètes parmi lesquelles on le range aujourd'hui.

1° *Daniel et les apocalypses.* — Ce que le livre de Daniel renferme de proprement apocalyptique parallèlement aux autres apocalypses, où tout, non plus, n'est pas nécessairement apocalyptique, c'est : 1. une *cosmologie*, une vue déterministe ou providentielle de l'histoire de l'humanité, présentée en manière de prophétie, et partant d'une certaine époque choisie par l'auteur jusqu'à un point d'arrivée considéré comme la fin d'un monde ancien. Cette vue porte sur un certain nombre de périodes successives, ici, concrétisées en quatre empires à partir du temps de l'exil : Dan., II, VII sq.; Apocalypse de Baruch, XXXVI-XL; IV Esd., XI-XII, là, figurées de façons différentes pour le même cycle restreint : Hénoch, LXXXV-XC, ou pour toute l'histoire du monde et de l'humanité : Jubilés, Oracles sibyllins, l. IV, 47 sq.; Apocalypse d'Abraham, XXIX; Apocalypse de Baruch, LIII sq.; Hénoch, XCIII et XCI, 12-17. Elle se résout souvent en

une computation numérique de la période embrassée par le regard prophétique réel ou feint : computation précise d'intention dans Dan., IX, 24 sq.; VII, 25; VIII, 13; XII, 7 (11, 12), vague, flottante et circonspecte dans les apocalypses apocryphes, *Vita Adæ*, 42; Secrets d'Hénoch, XXXI, 1; Assomption de Moïse, X, 12; Hénoch, X, 12; Apocalypse d'Abraham, XXIX (? Hénoch, XVIII, 16; XXI, 6; IV Esd., VII, 31). — C'est : 2. une *eschatologie,* sorte de drame final servant de transition, avec ses diverses péripéties, entre le règne du monde et le « règne de Dieu », unissant la fin de celui-là au commencement de celui-ci. Elle comprend : *a*) une période de tourments, d'épreuves, de tribulations endurés par le peuple de Dieu, Dan., VII, 21, 25; VIII, 24-25; IX, 26-27; XI, 30 sq., 40 sq.; cf. IV Esd., XI-XII; Jubilés, XXIII, 16 sq.; Apocalypse de Baruch, LXVIII, 2, voire par la terre entière, Dan., XII, 1; cf. IV Esd., V, 1-12; VI, 13-28; IX, 1-6; XIII, 16 sq.; Apocalypse de Baruch, XXV-XXIX, 2; XLVIII, 30-38; LXX; Apocalypse d'Abraham, 30; Hénoch, XCIX, 4-10; C, 1-6; *b*) un jugement exercé et rendu sur les peuples et sur le monde le plus souvent par Dieu lui-même, Dan., VII, 9 sq., 26; cf. Hénoch, I-XXXVI; Jubilés, IX, 15; X, 17; XXII, 11, et passim; Testament des douze patriarches, Lévi, 1; Secrets d'Hénoch, XXIX, 1; XLIV, 3, 5, et passim; IV Esd., XI, 46; Apocalypse de Baruch, XIX, 4; LXXXIII, 2 sq.; LXXXV; Apocalypse d'Abraham, 24-25; *Vita Adæ*, 49; Sibyllins, l. III, 53-62; l. IV, 152 sq.; l. V, 106-110; anéantissement de l'empire du monde et de ses maîtres, ennemis de Dieu, Dan., VII, 11; II, 44; cf. IV Esd., XI, XII, passim; Apocalypse de Baruch, XXXVI, 10; XXXIX, 7 sq.; LXVIII, 3, 7; Sibyllins, l. III, 303 sq.; l. V, 375 sq.; Assomption de Moïse, X, 7, damnation des impies et des criminels, Dan., XII, 2, cf. IV Esd., VII, 80 sq.; Hénoch, XC, 26; Apocalypse de Baruch, LI; fin, abolition du mal moral, du péché, Dan., IX, 24; cf. IV Esd., XII, 25; VI, 27 sq.; VII, 113 sq.; Apocalypse de Baruch, LXXIII, 4 sq.; Sibyllins, l. II, 33; l. III, 376 sq.; l. V, 429 sq.; surtout Hénoch, X, 16, 20; L, 4; C, 5, etc.; *c*) la manifestation du royaume de Dieu, des saints, Dan., II, 44; VII, 27; cf. Sibyllins, l. III, 47 sq.; Assomption de Moïse, X, 1; IV Esd., X, 46; Jubilés, I, 28; Apocalypse de Baruch, XXI, 23, 25; Hénoch, XXV, 3, 7, etc.; manifestation où interviennent principalement à titre de témoins, divers personnages tels que le « prophète », Hénoch, Moïse, Élie — ici l' « ange », Dan., VIII, 11 (LXX); XII, 1 (Michaël); cf. Assomption de Moïse, X, 2; Hénoch, XC, 20; le Messie-Roi, nommé « Fils de l'homme », Dan., VII, 13 (?); cf. IV Esd., XIII; Hénoch, XLVI, de nature plutôt céleste, préexistant, Dan., VII, 13 (?); cf. IV Esd., XIII, 26, 52; Hénoch, XLVIII, 3, 6; LXII, 7, dominateur, Dan., VII, 14(?), cf. Apocalypse de Baruch, XXXIX, 7; XL, 3; Testament, Lévi, 8, 18; Sibyllins, l. III, 49; l. V, 414; Hénoch, XLIX, 1, 2, etc.; recevant de Dieu même sa puissance dont la durée doit être éternelle, Dan., VII, 13, 14; cf. IV Esd., XII, 32; XIII, 26; Hénoch, LXII, 7, 14; XLIX, 1 sq.; Apocalypse d'Abraham, 31; Sibyllins, l. III, 49 sq., 652; l. V, 108; Testament, Lévi, 18; Joseph, 19; l'auteur du livre revenu ou ressuscité, Dan., XII, 13; cf. Hénoch, XC, 31; IV Esd., XIV, 9, 49; Apocalypse de Baruch, XIII, 3 sq.; les justes ressuscités pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre éternel, Dan., XII, 2, 3; cf. Hénoch, XCI sq.; XXII; LI, 1; IV Esd., IV, 35; VII, 28, 32; Apocalypse de Baruch, XXI, 24; XXX, 1 sq.; XXXVI, 10; Testament, Juda, 24, 25; Zabulon, 10; Benjamin, 10; Sibyllins, l. IV, 180. — C'est : 3. une *forme particulière* sous laquelle sont présentées ces deux vues générales cosmologique et eschatologique, forme qui achève de caractériser le genre dit apocalyptique par l'obscurité voulue dont elle enveloppe les données traditionnelles ou prophétiques du livre, avec toutefois l'intention avouée de ne faire de ces données qu'un secret relatif et pénétrable, à quelque époque, à l'intelligence du lecteur averti. Dan., XII, 4; VIII, 26; cf. Hénoch, I Assomption de Moïse, I, 16 sq.; X, 11 sq.; IV Esd., 46 sq. Cette obscurité est obtenue principalement le moyen de visions, d'extases allégoriques, de prop ties pseudonymiques attribuées aux anciens pers nages de l'histoire israélite dont le nom figure dar titre du livre. A ce point de vue, les apocalypses cryphes ont beaucoup emprunté à celle de Daniel.

2° *Daniel et les prophètes.* — Le livre de Daniel dépit de sa couleur apocalyptique si prononcée, ne fère pas essentiellement des autres écrits prophéti de l'Ancien Testament. Il les continue par un ce nombre de notions traditionnelles qu'il leur doit, fait que développer sur une plus grande échelle la bolique dont ils usaient déjà à l'occasion. Ainsi épreuves cruelles que devra subir Israël de la pa quatrième empire païen se réfèrent à Ézéchiel, XX 16, 18, et à Joel, IV, 2, 9-14; l'idée du jugeme Dieu contre les nations ennemies est commune prophètes, cf. Amos, I-II; Isaïe, X; Sophonie, I-II; mie, XII, 14; XXV, 15 sq.; Ézéchiel, XXV-XXXII; Jo 9 sq.; de même que celle du royaume final, cf. Na II, 1-3; Sophonie, III, 9 sq.; Isaïe, LII, 7; le « de l'homme » venant sur les nuées, s'il est bie une personnalité distincte, non symbolique, hér l'idéalité du « Roi » de Isaïe, IX, 5; XI, 1-5; Mich 1 sq.; Aggée, II, 21 sq.; Zach., VI, 11 sq., avec, pa port à Michée, V, 1, le concept de la préexistence chiel, XXXVII, 11-14, et Isaïe, XXVI, 19, avaient e la résurrection des morts. Avant Dan., VII, 4, 6; les prophètes Osée, XII, 3; Isaïe, XIV, 9; Jérémie, XLIX, 19; L, 17; Zacharie, X, 3, symbolisèrent s figure d'animaux féroces, lions, léopards, ou s ment robustes, béliers, boucs, les puissances b du monde païen; après Ézéchiel, XVII, 22 sq. 10 sq.; XXXI, 3 sq., l'arbre vigoureux, aux br magnifiques, abritant les bêtes de la terre et les c des cieux, signifie la pleine et tranquille domi sur tous les royaumes. Dan., IV, 7. Isaïe, VI; Jéré Ézéchiel, I, X, XI, XXXVII, XL; Zacharie, I, avai aussi des visions allégoriques suivies de leur e tion, et ces visions tirèrent leurs composants du particulier où vivaient ces prophètes, comme emprunta peut-être au mythe indo-persan des âges du monde, les quatre métaux symboliqu argent, airain et fer, par lesquels il figura ses empires. Le « rocher » d'où se détache la pie brise la statue, Dan., II, 44, 45, n'est pas au celui d'Isaïe, XVII, 10; XXVI, 4; XXXII, 2, après XXXII, 4, 15, lequel représente Jahvé lui-mêm « montagne » que devient cette pierre, rem toute la terre, Dan., II, 35, paraît bien dépend « sainte montagne de Dieu », séjour divin à l'H au Sinaï, Exod., III, 1; IV, 27; XVIII, 5; XXIV, 13 X, 33; I Reg., XIX, 8, au pôle, Ézech., I, 4, à S II, 2; LVI, 7; Jer., XXXI, 23; Joel, IV, 17; Abd Psaumes. La mer, d'où sortent les quatre anim tastiques figures des empires, Dan., VII, 3, sy après Isaïe, XVII, 12, 13, l'ensemble des nation rées contre Israël. La « corne », symbole de sance, Dan., VII, 7; VIII, 6, image bien orienta « livres » produits au jugement, Dan., VII, 10, toutefois appartenir en propre à l'auteur du Daniel.

Si l'on veut donc relever en quelque point férence réelle entre les livres des prophètes mier des livres apocalyptiques, et, en cons serrer de plus près la définition du genre sinon proprement inauguré, du moins arrêté niel dans ses grandes lignes, on la trouver que l'auteur d'apocalypse — Daniel — a une compréhensive de l'histoire du monde que le Ce dernier ne voit qu'une partie de cette h

future, et, si loin que se porte son regard, il la dépeint et l'idéalise toujours sur le canevas que lui fournissent les circonstances sociales, politiques, religieuses de son époque; ainsi Isaïe, XI, 1-5, pour la monarchie messianique, Ézéchiel, XL-XLVIII, pour la future communauté liturgique, Isaïe, XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, pour le serviteur souffrant de Jahvé, ou encore, XLI, 17-20; XLIII, 1-7, pour le rapatriement et la glorification d'Israël, idéalisent le présent acceptable ou non de la royauté davidique d'Achaz ou d'Ézéchias, des petits groupes fidèles des bords du fleuve Chobar, des maux de la captivité, du retour des captifs. Daniel, au contraire, et ses épigones : Hénoch, IV Esdras, etc., veulent embrasser cette histoire tout entière, et ils ne manquent pas d'adjoindre au tableau de l'avenir qu'ils conçoivent, du reste, de la même façon que les prophètes leurs prédécesseurs, celui du passé, montrant que les deux font, avec leurs successions multiples de rois, d'empires, d'événements remarquables, parties intégrantes d'un tout ordonné par Dieu et résolvant toujours sa complexité de la manière prédéterminée par lui. Ce n'est plus seulement une *prédiction* du futur; c'est, en plus, une *philosophie religieuse de l'histoire* universelle. Ainsi Daniel voit en réalité ou en figure, en vision ou strictement ou fictivement prophétique, selon les diverses interprétations, l'histoire d'Israël et du monde ancien depuis l'époque de Cyrus jusqu'aux temps messianiques premiers et derniers; et il voit briller ceux-ci à travers l'heureuse délivrance, soit du joug romain, soit des persécutions syriennes, continuation du joug et des persécutions babyloniennes; mais le regard du prophète s'est d'abord porté sur l'empire babylonien lui-même et ceux qui l'ont suivi, empires déjà disparus ou en train de disparaître, et par le moyen de quelques exemples bien choisis, sa plume a marqué, pour le passé, l'oppression qu'ils ont exercée toujours sur le peuple fidèle (jeunes gens dans la fournaise, III; Daniel dans la fosse aux lions, VI), comme aussi l'issue toujours favorable qu'a eue cette oppression, grâce à la providence de Dieu qui veillait : ainsi, dans l'angoisse ou présente ou future, l'histoire du passé est ou sera le gage précieux de l'infaillible délivrance; ces empires n'ont, du reste, pas été autrefois sans reconnaître l'existence et la puissance du vrai Dieu (éducation des jeunes Juifs, I; songe de la statue, II; songe de Nabuchodonosor, IV; festin de Balthasar, V), et cette reconnaissance forcée, amenée par une manifestation du pouvoir divin, assure pour l'avenir la glorification universelle de Jahvé et de son peuple, VII, 12-14, 22, 27; XII, 3; enfin, l'on remonte, en réalité, plus haut que le siècle chaldéen : les animaux fantastiques, figures des empires, sont les succédanés des monstres originels, images des puissances, soit naturelles, soit humaines, toujours insurgées contre le créateur et le régent du monde, Job, XXXVIII, 31-32; XXVI, 12-13; Is., LI, 9-10; XXX, 7; Ézech., XXIX, 3-6; XXXII, 28, etc.; mais Dieu qui les a vaincus toujours, les saura pour cela même réduire jusqu'à la fin. Dan., VII, 9 sq.

VI. Caractère historique. — Si le livre de Daniel peut, pris dans son ensemble, passer pour une apocalypse, il n'est pas moins vrai qu'il a, de plus, pour une bonne partie, l'allure d'un ouvrage qui demande et provoque même le contrôle historique. Les c. I, III-VI, XIII et XIV contiennent des récits qui n'ont par eux-mêmes rien d'allégorique. Ces chapitres, le songe du c. II et les visions des c. VII-XII sont encadrés de données chronologiques et dynastiques ayant rapport, soit au royaume hebreu de Juda, I, 1-2, soit au dernier empire chaldéen, II, 1; V, 1-2, 30; VI, 28; VII, 1; VIII, 1, soit aux empires mède, IX, 1, perse, X, 1; XI, 1-2, et grec, XI, 3 sq.; et l'explication des visions a pour objet au moins partiel, comme chacun l'admet, des événements qui se réfèrent à l'histoire de quelqu'un de ces plus récents empires.

Mais l'histoire daniélique est-elle, en substance, une véridique histoire? La prophétie apocalyptique du livre — s'il y eut pourtant prophétie proprement dite et non plutôt interprétation philosophico-religieuse d'événements passés — a-t-elle son objet au sein d'une réelle et véritable histoire? On ne peut assurément relever, sous ce double rapport, d'erreurs formelles dans le livre tout entier; les événements historiques annoncés au cours des derniers chapitres et qui concernent le développement des empires perse et gréco-macédonien y sont même revêtus d'une exactitude surprenante; mais il faut dire aussi que certaines assertions donnent lieu, dans la première moitié du livre, à de très graves difficultés : ainsi de la chronologie de Dan., I, 1-2, de la folie de Nabuchodonosor, IV, 28 sq., de la filiation de Balthasar au c. V, du personnage de Darius le Mède, de son accession au trône babylonien et de son règne antérieur à celui de Cyrus, V, 30; VI, 29; IX, 1. L'exégèse traditionnelle a de tout temps soupçonné ou éprouvé quelqu'une de ces difficultés, tout en s'essayant à les résoudre. Voir, dans l'antiquité juive et chrétienne, Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 2, 4; *Cont. Apion.*, I, 20; Origène, dans S. Jérôme, *In Dan., P. L.*, t. XXV, col. 513 sq., 519, 523; S. Jean Chrysostome, *In Dan., P. G.*, t. LVI, col. 219; Théodoret, *In Dan., P. G.*, t. LXXXI, col. 1362 sq., 1378 sq.; S. Éphrem, *Opera syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 208, 209; au XVII[e] siècle, les commentaires de J. Maldonat, Paris, 1610, de B. Pererius, Rome, 1587, de J. Tirin, Anvers, 1632, de Corneille de la Pierre, Anvers, 1681. Parallèlement, en dehors du christianisme ou de la foi romaine, quelques auteurs contestaient l'historicité du livre. Celse (II[e] siècle), le premier, dans le *Discours véritable* (Λόγος ἀληθής), traita de « fable » le récit de Daniel dans la fosse aux lions (Dan., VI, ou XIV, 27 sq.), cf. Origène, *Cont. Cels.*, VII, 53, *P. G.*, t. XI, col. 1497; Porphyre (232-305), dans le l. XII[e] des *Discours contre les chrétiens* (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι), tint pour invraisemblable le détail de Dan., II, 46 — Nabuchodonosor « adorant » Daniel — et pour fictif tout le livre. Cf. S. Jérôme, *In Dan., P. L.*, t. XXV, col. 492, 504. Ces objections, ou plutôt ces allégations étaient et demeurèrent sans portée. Au commencement du XVIII[e] siècle, A. Collins en particulier les reprit dans *The scheme of literal Prophecy*, Londres, 1726, p. 143. Enfin, au siècle dernier, les critiques, étudiant de près le livre de Daniel à l'instar de tous les livres bibliques, y relevèrent maint détail d'apparence inconciliable avec l'histoire de l'époque chaldéo-persane suffisamment connue par les monuments. Voir auteurs et ouvrages énumérés dans Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 35, note 2. Les réponses n'ont fait défaut d'aucun côté, catholique ou protestant. Cf. Hebbelynck, *ibid.*; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1890, t. IV, p. 310 sq.; Pilloud, *Daniel et le rationalisme biblique*, Chambéry, 1890. Depuis une quinzaine d'années, les critiques ont renforcé leurs objections dans leurs commentaires et autres ouvrages, et la tendance est aujourd'hui à trouver l'explication des anachronismes daniéliques dans une confusion faite par l'auteur du livre entre les traditions anciennes et véridiques dont il put avoir connaissance.

Meinhold, 1889; Bevan, 1892; Behrmann, 1894; Driver, *Introduction*, 1897; *The Book of Daniel*, 1900; Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 2[e] série, II, 1, p. 210 sq.; III, 2, p. 433 sq. (1899, 1901); Marti, 1901, fondent principalement leurs arguments sur une interprétation plus stricte des textes lapidaires chaldéo-persans. Le *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1897, t. I, col. 1260 sq., a répondu à ces arguments tels que les avait groupés Driver, *Introduction*, édit. de 1891;

mais des interprètes catholiques, tels que Riessler, *Das Buch Daniel,* Vienne, 1902, et le P. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 494 sq., préfèrent maintenant trouver la solution des antinomies historiques du livre de Daniel, en dernier ressort et comme en désespoir de cause, dans le mauvais état relatif du texte hébreu-araméen retouché par des éditeurs ou des copistes mal informés de l'histoire ancienne de l'Orient babylonien. Ainsi, dans Dan., I, 1-2, où les « années » du règne de Joakim paraissent confondues, cf. II Reg., XXIV, 7; Jer., XLVI, 2, Riessler propose de lire « le troisième *mois* de *Jéchonias* ». Cf. II Reg., XXIV, 8-16. Dans Dan., IV, 28 sq., où la maladie septennaire de Nabuchodonosor ne semble pouvoir, malgré l'allusion hypothétique de Bérose, dans Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 20, et la relation d'Abydène, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 41, 6, *P. G.,* t. XXI, col. 761, s'intercaler dans aucune des périodes de la vie de ce roi bien connue par ailleurs. Riessler, p. 42-44, 125-126, et Lagrange, *loc. cit.,* p. 500, liraient volontiers, au lieu de Nabuchodonosor, Nabonide, *Annales de Nabonide,* col. 2, lig. 5-23, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, 2, p. 130-133, où le dernier roi de Babylone paraît dépouillé momentanément du pouvoir, enfermé « dans Témâ ». Il en serait de même dans Dan., V, où Balthasar est affirmé à plusieurs reprises « fils » et successeur de Nabuchodonosor, contrairement à II Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31; Bérose, *Fragment* 14 (Müller-Didot, *Fragmenta historic. græcorum,* t. II, p. 507 sq.), où le successeur de Nabuchodonosor est Amêl-Mardouk (Evilmérodach), et à la petite inscription d'Our, col. II, lig. 14 sq., dans Schrader, *ibid.,* p. 97, où Belsharouzour (Balthasar) est fils de Nabonide. Cf. Riessler, p. 51 sq.; Lagrange, *loc. cit.,* p. 500. Dans Dan., V, 30; VI, 29; IX, 1, où un empire mède, ayant pour chef Darius le Mède, succède à l'empire chaldéen, ce qui se trouverait contredire le *Cylindre de Cyrus,* lig. 25-36, et les *Annales de Nabonide,* col. 3, lig. 18-28, cf. Schrader, *op. cit.,* t. III, p. 124-127, où Cyrus succède immédiatement, Riessler, p. 53, combinant une donnée des LXX (V, 30) avec la chronologie des contrats babyloniens datés du commencement du règne de Cyrus (Schrader, *Keil. Bibl.,* t. IV, p. 261 sq.) identifie Darius à Cambyse associé par son père au gouvernement, tandis que le P. Lagrange opine pour Darius, fils d'Hystaspe, introduit dans le texte hébreu par une « série d'altérations ». *Loc. cit.,* p. 501-502.

VII. AUTEUR. — L'auteur du livre de Daniel serait, ou bien le prophète de ce nom qui aurait vécu à Babylone depuis le début du règne de Nabuchodonosor II (605-562), sous Évilmérodach (562-560), Nériglissor (560-556), Laborosoarchod (556), Nabonide (556-539), jusqu'à la troisième année au moins de la prise de cette ville par Cyrus en 539, Dan., X, 1; ou bien un Juif du parti machabéen, écrivant vers l'année 168, sous le règne d'Antiochus IV Épiphane.

1° La première de ces deux opinions allègue en sa faveur, et comme les plus capables de convaincre, les raisons suivantes : 1. le témoignage du livre lui-même : *a*) ses affirmations touchant la mise par écrit des visions par le prophète qui en fut favorisé, VII, 1, voire de tout le livre, XII, 4; l'emploi continuel de la première personne dans les c. VII-XII, très souvent par la formule « moi, Daniel », et, pour la première partie, I-VI, la façon minutieuse dont les événements y sont rapportés, ainsi que les discours : souci du détail qui trahit, dit-on, le témoin contemporain, voir Hebbelynck, *De auctoritate,* p. 40 sq.; *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1257; — *b*) « la coïncidence merveilleusement exacte qui existe entre les données du livre, données historiques, archéologiques, orientales, et ce que nous savons sûrement d'ailleurs, » *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1257-1259, et les auteurs cit[és] — 2. les témoignages de la tradition juive et ch[ré]tienne : *a*) allusion de Zacharie (en 520-518), I, 18; 1-7, aux quatre empires décrits dans Dan., II et V[II] — *b*) emprunts faits à Dan., IX, 5-20, par Néhémie (v[ers] 444-432) et les lévites ses contemporains dans les priè[res] Neh., I, 5-11; IX, 6-37; Hebbelynck, p. 44-46; cf. po[ur]tant *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1259; — *c*) p[ré]sence du livre dans le canon juif palestinien [des] Écritures que l'on dit, sur la foi du IVe livre d'Esdras, et du Talmud, *Baba bathra,* 14 *a,* 15 *b,* clos par Esd[ras] (vers 400), Hebbelynck, p. 55 sq.; — *d*) emprunt fa[it à] ce livre par les oracles Sibyllins, l. III, 397, 400 (D[an.,] VII, 7, 8, 11, 20), vers l'an 170; — *e*) allusion de Mat[ta]thias, dans son discours, I Mach., II, 59, 60, aux f[aits] concernant Daniel et ses compagnons (Dan., III, comme à des exemples « anciens », Hebbelynck, p sq.; — *f*) conviction de Josèphe, *Ant. jud.,* X, XI, 7; *B[ell.] jud.,* l. IV, c. VI, 3; l. VI, c. II, 1, Hebbelynck, p. 50 des évangélistes, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14, [Heb]belynck, p. 61 sq.; des réfutateurs de Porphyre : Mé[tho]dius, Apollinaire, Eusèbe, cf. S. Jérôme, *In D[an.],* *P. L.,* t. XXV, col. 491 sq., 580; de Théodoret, *In D[an.],* VII, *P. G.,* t. LXXXI, col. 1411; de la tradition c[hré]tienne jusqu'à nos jours. *Dictionnaire de la Bible,* col. 1260.

2° L'autre opinion, qui se rattache à Porphyre, [cri]tique d'abord ces témoignages, puis apporte ses rais[ons]. — 1. *Critique.* — *a*) La mise par écrit des vision[s,] révélations, l'emploi de la première personne da[ns le] récit, le rapport circonstancié des événements choses communes dans les apocalypses et ne les [em]pêchent pas d'être pseudonymes, pseudépigraphes, [apo]cryphes. — *b*) La coïncidence des données du avec nos connaissances archéologiques et histori[ques] de l'époque chaldéo-persane est précisément suj[ette à] caution. Bevan, p. 15-22; Driver, *Introduction,* p sq. — *c*) Les efforts des apologistes à trouver da[ns la] littérature juive prémachabéenne « des traces du de Daniel » sont jugés « désespérés », et les résu[ltats,] de l'aveu de ces apologistes, n'en sont point conclu[ants.] Bevan, p. 13. Cf. Hengstenberg, *Die Authenti[e des] Daniel,* 1831, p. 277; *Dictionnaire de la Bible,* col. 1259. — *d*) Le canon des écrits prophét[iques] n'ayant pu être clos qu'après l'exil, il est inexpli[cable] que le livre de Daniel, s'il existait alors et devai[t être] connu des Juifs, n'ait trouvé place que parmi les [hagio]graphes et n'ait pas été mentionné par Eccli., x parmi les écrits des prophètes. Bevan, p. 11 sq.; [Dri]ver, p. 497 sq. — *e*) Le témoignage des oracles [Sibyl]lins, l. III, doit être descendu jusque vers l'an la référence de I Mach., II, ne prouve pas que le de Daniel ait existé comme tel avant l'an 168, M[atta]thias invoquait plutôt des souvenirs traditio[nnels.] Bevan, p. 14. — *f*) La tradition juive postmachab[éenne] et la tradition chrétienne ne firent pas plus de [diffi]cultés à croire le livre l'œuvre du prophète [D.] qu'elles n'en firent à croire les apocalypses apocr[yphes,] œuvres d'Hénoch, d'Adam, de Moïse, d'Abrahan[m.]

2. A cette critique s'ajoutent les raisons suiva[ntes] — *a*) Il serait surprenant que Daniel, avant la co[nquête] de Cyrus, ait, pour décrire les institutions chaldé[ennes,] fait usage de mots persans tels qu'il s'en trouve [dans] les livres d'Esdras et Néhémie, d'Esther, des [Chro]niques, et de mots grecs. Driver, *loc. cit.,* p. 5 — *b*) L'araméen et l'hébreu du livre sont d'é[poque] beaucoup plus récente que le VIe siècle. Driver, sq. — *c*) « Les doctrines du livre sur le Mess[ie, les] anges, la résurrection, le jugement du monde, » raissent par le « ton général » et surtout par la plus claire dont elles sont traitées — ce qui accus[e par] rapport au temps de l'exil et à l'époque immé[diate]ment antérieure, une période nécessaire de déve[loppement]

ment — contemporaines du livre d'Hénoch (vers 100). — *d*) L'époque machabéenne, le règne d'Antiochus Épiphane, Antiochus lui-même et ses entreprises impies et tyranniques étant visés dans les principaux passages du livre, VII, 8 sq., 20 sq.; VIII, 9-14, 23-25; IX, 27; XI, 21-45; XII, 1, 7, 11-12, et décrits avec une précision remarquable inconnue jusqu'alors chez les prophètes; tout le livre lui-même, avec les consolations et les encouragements qu'il apportait aux Juifs malheureux de cette époque de trouble et d'épreuves, venant alors à son adresse avec un à propos admirable, on s'étonne qu'il ait été écrit à Babylone, quatre cents ans avant l'année où il pouvait seulement être lu et compris utilement, et qu'il ait été « caché » ce temps durant au peuple juif, pour n'être publié qu'au IIe siècle. Dan., XII, 4. Ne vaut-il pas mieux admettre qu'un écrivain, contemporain des Machabées, s'est mis, « par une fiction littéraire » propre aux auteurs d'apocalypses, « à la place d'un personnage célèbre » dans l'antiquité juive, de Daniel (Ezech., XIV, 14, 29; XXVIII, 3), et, groupant dans un livre d'anciens souvenirs traditionnels propres à inspirer confiance en la divine providence de Jahvé à l'égard des siens (Dan., I-VI), a voulu, pour relever le courage de ses compatriotes, joindre ces souvenirs consolants à un tableau — tracé dans le style et la manière prophétiques — de son temps si éprouvé? Le procédé serait identique à celui auquel nous devons, sous le nom de Salomon, la Sagesse et l'Ecclésiaste. Driver, *op. cit.*, p. 508 sq.; Turmel, *Étude sur le livre de Daniel,* Paris, 1902, p. 27 sq.

VIII. ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — *I. DIEU.* — La plupart des attributs divins sont affirmés ou enseignés dans le livre de Daniel, et Dieu y reçoit des noms variés et appropriés à ses attributs : Il est le Dieu éternel et immuable, IV, 3, 34; VI, 26; le « Dieu vivant », l' « ancien des jours », VII, 9, 13, 32, qui « subsiste à toujours »; le Dieu provident qui soutient et gouverne à son gré le monde, qui a tout « dans sa main », IV, 17, 35; V, 23; VI, 27, et que l'on nomme pour cela le Très-Haut, le Dieu suprême, le Seigneur des cieux, V, 18, 23; le Dieu sage et omniscient qui « connaît ce qui est dans les ténèbres, profond et caché », II, 20 sq.; le Dieu fort, omnipotent, qui « délivre et qui sauve », II, 21; III, 17, 29, qui fait des « signes et des prodiges », IV, 2, 3; VI, 27; le Dieu saint et juste, IV, 37; IX, 7, 14, bon et miséricordieux, IX, 5, 9, fidèle à sa parole, IX, 12. Sa transcendance y est surtout marquée : Dieu est au-dessus du monde créé et non compris en lui, puisqu'il est le « Dieu du ciel » et le « Dieu des dieux », II, 19, 28, 37, 44, 45, 47, le « prince de l'armée » (des cieux et de la terre, Gen., II, 1), le « prince des princes », VIII, 11, 25, et puisque cessant de gouverner immédiatement le monde et d'opérer directement par lui-même le salut de son peuple, il se remet de ces deux fonctions à des intermédiaires : anges, IV, 13 sq., 31; VI, 22; X, 13, 21; XII, 1; fils de l'homme, VII, 13-14; VIII, 15-16; X, 5, 13, 20-21; XII, 6 sq.

II. ANGES. — L'angélologie du livre de Daniel n'est aucunement due à l'influence persane; car, outre qu'une influence de cette sorte sur l'Ancien Testament n'est pas prouvée, chacun des points de la doctrine du livre sur les anges a son précurseur dans quelque écrit biblique plus ancien. Ici, les anges ont leur personnalité distincte affirmée par des noms propres, VIII, 16; IX, 21; X, 13, 21; XII, 1; leur résidence habituelle est le « ciel », où ils forment assemblée autour du Très-Haut, IV, 13, 17; cf. Job, I, 6; XV, 8; Jer., XXIII, 18; Ps. LXXXIX, 8; ils sont hiérarchisés, ils ont des « chefs », X, 13; XII, 1 (cf. Jos., V, 13-15; Zach., I, 8 sq.; III, 1 sq.); leurs fonctions consistent à gouverner le monde sous la direction divine, et à exécuter les ordres de Dieu en messagers fidèles, IX, 21-23, ou en serviteurs obéissants, VIII, 16 sq.; nombre d'entre eux sont anges gardiens des peuples païens, X, 13, 20, et d'Israël, X, 21; XII, 1, combattant pour eux et les défendant. Cf. Jud., V, 20; Is., XXIV, 21; Exod., XIV, 19; Num., XX, 16.

III. MESSIE. — Suivant l'interprétation traditionnelle, sa nature divine et sa préexistence sont marquées par sa « venue sur les nuées du ciel », VII, 13; cf. Exod., XL, 34; Is., XIV, 1, 4, etc., et sa mission divine par son caractère de « oint », à l'instar des rois, des prêtres et des prophètes, IX, 26. L'objet de cette mission se définit par la rémission des péchés, la justification, la fondation de l'Église (onction du saint des saints), IX, 24, et la manière dont elle sera réalisée est indiquée dans la mort du Christ ou oint, IX, 26. L'époque de la réalisation est fixée, IX, 24-27. Le Messie est le chef du royaume de Dieu, VII, 14.

IV. ESCHATOLOGIE. — Interprétation traditionnelle. — 1° *Antéchrist.* — Sa personne : un roi, VII, 20, 24; XI, 21; son caractère : orgueilleux, impie, VII, 20, 25; XI, 28, 30, 32, 36, pourtant idolâtre, XI, 38; son œuvre : persécution des saints, des justes, VII, 21, 25; XI, 33; séduction des faibles, des apostats, XI, 30, 32; destruction du culte sacré, profanation du sanctuaire, XI, 31; sa ruine finale, au jugement, VII, 26; XI, 45. — 2° *Jugement.* — Présidé par Dieu lui-même, VII, 9; instruit par des « juges » (?), VII, 10; rendu sur toutes les nations, VII, 11-12. — 3° *Second avènement du Christ* « sur les nuées du ciel », VII, 13-14. — 4° *Résurrection des morts,* bons et méchants, XII, 2, et séparation des uns et des autres. — 5° Vie éternelle et récompense des fidèles et des « docteurs en justice » par la lumière céleste, XII, 2-3; damnation et châtiment des pervers par la honte et l'opprobre éternels, XII, 2.

IX. COMMENTATEURS. — 1° *Anciens.* — 1. *Dans l'antiquité chrétienne* (IIIe-VIIIe siècles). — Grecs : S. Hippolyte (Rome vers 202-204), fragments, *Hippolytus Werke,* t. I, *Exegetische Schriften,* édit. Bonwetsch et Achelis, Leipzig, 1897; cf. *P. G.*, t. X, col. 638-700; S. Jean Chrysostome (?), *P. G.*, t. LVI, col. 193 sq.; Polychronius d'Apamée (Ve siècle), fragments dans A. Mai, *Scriptor. vet. nova collectio,* Rome, 1825, t. I *b*, p. 137 sq.; Théodoret de Cyr (Ve siècle), *Commentarius* (ὑπόμνημα) *in visiones Daniel, P. G.*, t. LXXXI, col. 1256-1549; Ammonius d'Alexandrie (III? Ve siècle), fragments dans A. Mai, *op. cit.*, t. I *b*, p. 212 sq.; cf. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1364-1381. — Syrien : S. Éphrem, *Expositio in Daniel,* dans *Opera omnia syriaca,* Rome, 1740, t. II, p. 203-233. — Latin : S. Jérôme, *Commentariorum in Danielem liber unus, P. L.*, t. XXV, col. 513-610. — 2. *Au moyen âge* (IXe-XVe siècles), Walafrid Strabon (IXe siècle) emprunte au commentaire de saint Jérôme sa *Glossa ordinaria* sur Daniel; Albert le Grand (XIIIe siècle), *Expositio in Dan.*, dans *Opera,* Lyon, 1658, t. VIII; Nicolas de Lyre (XIVe siècle), *Postillæ perpetuæ sive prævia commentaria in universa Biblia,* Rome, 1471-1472; Thomas Vallensis (XVe siècle), *Expositio aurea in Danielem prophetam,* dans *S. Thomæ Aquinatis opera,* Paris, 1660, t. XIX, p. 5-57; Paul de Sainte-Marie de Burgos (XVe siècle), *Additiones* aux *Postillæ* de Nicolas de Lyre, dans *Biblia sacra cum Glossa ordinaria,* Venise, 1603. — Commentateurs juifs : Saadia (Xe siècle), copie fragmentaire à la Bodléienne; Y. Ibn Ali (vers 1000), arabe, édit. et trad. Margoliouth, Oxford; Raschi (XIe siècle); Aben-Ezra (XIIe siècle); Abarbanel (XVe siècle).

2° *Modernes.* — A partir du XVIe siècle : J. Maldonat, *Comm. in Jer., Bar., Ezech., Danielem,* Paris, 1610; H. Pinto, *In divinum vatem Danielem commentarii,* Coïmbre, 1582; B. Pererius, *Commentaria in Danielem,* Rome, 1587; G. Sanctius, *Comm. in Dan. prophetam,* Lyon, 1612; Corneille de la Pierre, *Comm. in IV prophetas majores,* Anvers, 1664; J. Tirin, *Comm. in sacram Script.*, Lyon, 1678, t. III; Didacus de Celada, *Commentarius litteralis et moralis in Susannam Danie-*

licani, Lyon, 1656.— Protestants, aux XVIe et XVIIe siècles : Luther (1530), Œcolampade (1530), Mélanchthon (1543), Calvin (1563), Draconites (1544), Strigel (1565), Wigand (1571), Polycarpe Leyser (1609), Martin Gezer (1667), Hugo Grotius (1664), Balthasar Bekker (1688). — Aug. Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. 689-691 ; L. de Carrières, *Traduction française de la Bible avec un commentaire littéral*, Paris, 1701-1716, dans *Sainte Bible et les commentaires de Jean Ménochius* (XVIIe siècle, Paris, 1847, t. IV).

3o *Contemporains*. — 1. *Catholiques*. — Dereser, *Die Propheten Ezechiel und Daniel übersetzt und erklärt*, Francfort-sur-le-Mein, 1810 ; 2e édit., Scholz, 1835 ; Allioli, *Die heilige Schrift*, Nüremberg, 1834, t. IV ; G. Palmer, *Commentatio in librum Danielis prophetæ*, Rome, 1874 ; Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel*, Mayence, 1876 ; Trochon, *Daniel*, Paris, 1882 ; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, 2 in-8o, Paris, 1889-1891 ; Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam*, Paris, 1891 ; Fr. S. Tiefenthal, *Daniel explicatus*, Paderborn, 1895 ; Riessler, *Das Buch Daniel erklärt*, Vienne, 1902. — 2. *Protestants*. — Harenberg, *Aufklärung des Buches Daniel*, Quedlinbourg, 1773 ; Zeise, *Übersetzung und Erklärung des Buches Daniel*, Dresde, 1777 ; Bertholdt, *Daniel übersetzt und erklärt*, Erlangen, 1806, 1808 ; Hävernick, *Commentar über das Buch Daniel*, Hambourg, 1832 ; Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, part. X, Leipzig, 1832 ; Von Lengerke, *Das Buch Daniel*, Kœnigsberg, 1835 ; Hitzig, *Das Buch Daniel*, Leipzig, 1850 ; M. Stuart, *Commentary on the book of Daniel*, Boston, 1850 ; Pusey, *Daniel the Prophet*, Oxford, 1865 ; Desprez, *Daniel or the Apocalypse of the Old Testament*, Londres, 1865 ; Füller, *Der Prophet Daniel*, Bâle, 1868 ; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Stuttgart, 1841-1868, t. III ; Kliefoth, *Das Buch Daniels übersetzt und erklärt*, Schwerin, 1868 ; Kranichfeld, *Das Buch Daniel erklärt*, Berlin, 1868 ; Keil, *Biblischer Commentar über den Proph. Daniel*, Leipzig, 1869 ; Zöckler, *Der Prophet Daniel*, Leipzig, 1870 ; Fuller, *Daniel*, dans *Holy Bible*, Londres, 1882, t. VI ; Meinhold, *Daniel*, dans *Commentar* de Strack et Zöckler, Munich, 1889, t. VIII ; Bevan, *A short commentary on the Book of Daniel*, Cambridge, 1892 ; Behrmann, *Das Buch Daniel*, Gœttingue, 1894 ; Ferrar, *The book of Daniel*, 1895 ; Prince, *A critical commentary on the Book of Daniel*, Leipzig, 1899 ; Driver, *The Book of Daniel*, Cambridge, 1900 ; Marti, *Das Buch Daniel erklärt*, Tubingue, 1901 ; G. Jahn, *Das Buch Daniel nach der LXX hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Leipzig, 1904 ; C. H. H. Weigh, *Daniel and its critics, critical and grammatical commentary*, Londres, 1906.

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 758-782 ; E. Philippe, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1247-1283 ; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1887, t. II, 2, p. 466-517 ; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1888, t. I, *Introdution critique* ; E. B. Pusey, *Daniel, the prophet, nine Lectures*, Londres, 1869 ; S. R. Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 525-552 ; G. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 435-444 ; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 210-216 ; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 158-161 ; C. H. H. Wright, *Daniel and his prophecies*, Londres, 1906 ; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. II, p. 260-305 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1366-1375 ; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 445-457 ; *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1899, t. I, col. 1002-1015 ; *A Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1898, t. I, p. 551-567.

L. BIGOT.

II. DANIEL (Les soixante-dix semaines du prophète). — Cette prophétie des « semaines » suit, Dan., IX, 24-27, la prière où tout en implorant la divine merci pour Jérusalem détruite et pour son peuple captif, le voyant de Babylone a établi qu'Israël avait gravement offensé
Dieu, 5, 7-8, 11-13, 15 ; qu'il avait toujours méprisé
remontrances de ses prophètes, 6, 9, 10, 14, et que p
cette raison il se trouvait présentement puni par l
clavage et la ruine de son temple, 16-19. Elle répon
cette prière tripartite par la triple promesse du « p
don du péché » inaugurant le règne de la « jus
éternelle », du « scel de la vision et du prophète »
l' « onction du saint des saints », 24. Elle paraît co
mer aussi une intuition du voyant sur « les soixante
ans » de la captivité alors près de leur fin, 2 ; par la
tion d'un délai de « soixante-dix semaines » pour
complissement de cette promesse, 24. Elle divise e
ce délai en périodes de longueur très inégale, marq
chacune par un ou plusieurs événements capitaux,
27. Selon que l'on ponctue différemment, dans le l
hébreu, le milieu du ℣. 25, ces périodes sont au nor
de deux ou de trois. De deux — soixante-neuf sema
(« sept *et* soixante-deux ») et « une semaine » : soix
neuf jusqu'à l'avènement, ou l'apparition sur la s
de l'histoire, d'un « Oint-prince » ensuite « exter
après les soixante-deux semaines » ; une qui voit
complir d'autres événements importants, d'un c
tère plus général, en rapport avec la destinée du
mosaïque et du peuple juif lui-même : division ind
par les versions de Théodotion et de saint Jérôm
trois — sept, soixante-deux, et une semaines : sept,
lesquelles apparaît l' « Oint-prince » ; soixante-
au cours desquelles Jérusalem se trouve « rebâti
« après » lesquelles un « Oint est exterminé » ;
enfin, la dernière, déjà définie : division marqu
le texte hébreu massorétique. Il convient d'ob
pourtant que ce texte peut encore, au début du
s'interpréter soit d'un seul sujet : « un prin
vient » ou « son armée » (26), sujet agissant dan
la série des événements rapportés à la dernière se
soit aussi de l' « oint exterminé » du ℣. 26, suje
partie d'entre eux, de ceux qui concernent l' « all
et le « sacrifice » mosaïques.

Nous laissons de côté l'interprétation de cet
phétie que l'on appelle *eschatologique*, parce
fauteurs appliquèrent la chronologie des verse
à une période historique qui devait, ou qui doit
encore, se terminer à la fin du monde. Quelqu
particulière qu'elle ait revêtue, cette interprétati
ou est inadmissible, parce que invérifiée ou ar
Ainsi l'exégèse d'Apollinaire de Laodicée, da
Jérôme, *Comm. in Dan.*, *P. L.*, t. XXV, c
d'Hésychius, dans saint Augustin, *Epist.*, CX
CXCVIII, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 899, 903, com
soixante-dix semaines à partir de la naissance d
et plaçait la fin des temps vers l'an 490 de n
Ainsi Ammonius d'Alexandrie, dans Mai, *Scrip
nova collectio*, t. I, *Catena in Danielem*, p.
P. G., t. LXXXV, col. 1377 ; S. Irénée, *Cont. h*
c. XXV, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 1191 ; S. Hippolyte,
IV, 34, Bonwetsch, *Hippolytus*, dans *Die grie
christlichen Schrifsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p.
In Dan. et Antichristo, 43, Achelis, *Hippolyt*
t. I, p. 27 ; Jules Africain (selon Apollinaire),
rôme, *loc. cit.*, col. 848 ; le pseudo-Cyprien, *D
computus*, 13, 14, dans G. Hartel, *Cypriani o
nia* (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum la*
Vienne, 1871, t. III *c*, p. 261-262 ; Victorin d
Scholia in Apocalypsin, *P. L.*, t. V, col. 339 ;
In Matth., *P. L.*, t. IX, col. 1054 ; S. Ambroi
sitio Evang. sec. Lucam, *P. L.*, t. XV,
détachèrent, contrairement aux exigences d
dernière semaine des soixante-neuf finissant
du Christ, pour la reporter à ceux de l'A
Enfin, parmi les théologiens et critiques
modernes, Kliefoth, *Das Buch Daniels*, Schw
et Keil, *Comm. über den Proph. Daniel*
1869, étendirent jusqu'à la fin du monde c

période de semaines, idéalisant celles-ci en périodes indéterminées, ou les tenant pour des périodes jubilaires de cinquante années.

Nous écartons également de notre route les opinions aussi peu justifiées d'Origène, *In Matth., comment. series*, 40, *P. G.*, t. XIII, col. 1656, qui estime chaque « semaine » équivaloir à 70 ans; de Jules Africain, cité par Eusèbe de Césarée, *Eclogæ propheticæ*, l. III, c. XLVI, *P. G.*, t. XXII, col. 1177, lequel auteur donne à la soixante-dixième semaine la valeur de 70 ans et la place entre l'ascension du Christ et la mort de l'apôtre Jean; de Bruno d'Asti, *Homil.*, CXII, *P. L.*, t. CLXV, col. 832, qui vit dans la première septaine des semaines de jours et reporta au temps de l'Antéchrist, comme les eschatologues, la dernière semaine; du *quidam sapientissimus Judæorum*, que l'auteur anonyme du *Tractatus contra Judæum*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 785-786, assure avoir compté 49 ans pour chaque semaine; de J. K. Hofmann, *Die 70 Jahre des Jerem. und des Dan.*, Nördlingen, 1836; de C. Wieseler, *Die 70 Wochen des Proph. Dan.*, 1839, et de Franz Delitzsch, *Realencyclopädie* de Herzog, édit. 1878, t. III, p. 477, qui intervertissent les séries : 62 + 1 + 7.

Les « semaines » du prophète Daniel doivent être tenues, d'après la logique du texte et selon la plupart des interprètes, pour des semaines d'années. Voir spécialement Hebbelynck, *De auctoritate historica lib. Dan.*, Louvain, 1887, Appendix, *Interpretatio vaticinii de LXX hebdomadis*, p. 320 sq.; Knabenbauer, *Comm. in Dan. proph.*, Paris, 1891, p. 231; Bevan, *A short comm. on the book of Dan.*, Cambridge, 1892, p. 141 sq. Pour les mêmes raisons, les promesses du ꝟ. 24 s'identifient aux biens messianiques; cette identification s'impose aussi comme résultant de la comparaison de ce verset avec d'autres prophéties incontestablement messianiques. Cf. Hebbelynck, *ibid.*, p. 328, 340 sq.; Knabenbauer, *ibid.*, p. 234 sq. On ne discute que la question du moment précis de l'histoire d'Israël où, dans le sens premier et direct de la prophétie, ces biens doivent se réaliser. Ici, deux interprétations. L'une traditionnelle et unanime, ou peu s'en faut, dans l'Église catholique : les biens messianiques seront apportés par Jésus-Christ venu à peu près exactement et mis à mort vers la fin des soixante-neuf premières semaines (II). L'autre, très ancienne aussi, sinon la plus ancienne, et critique : l'oracle daniélique situe la réalisation des biens à l'issue de la persécution exercée, au milieu du IIe siècle avant notre ère, contre les Juifs restés fidèles à la religion et aux coutumes de leurs ancêtres, par Antiochus Épiphane (III). A condition d'être entendue au sens spirituel et typique, cette interprétation demeure messianique et n'infirme nullement la preuve théologique de la divine mission du Christ que l'apologétique chrétienne et catholique a de tout temps instituée d'après cette prophétie, preuve dont nous voulons d'abord (I) retracer l'histoire.

I. HISTOIRE THÉOLOGIQUE DE LA PROPHÉTIE DES LXX SEMAINES. — 1° *L'antiquité chrétienne* appliqua de bonne heure au Christ et à l'instant de sa venue l'oracle divin communiqué au prophète par l'ange Gabriel. Elle en fit un usage heureux et constant dans ses œuvres, soit de pure édification, soit de controverse juive et païenne. A la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 853, s'occupant de philosophie religieuse et non de polémique, et voulant néanmoins montrer l'accord de l'histoire biblique et de l'histoire profane, assure que l'oracle de Daniel « s'est accompli tel que l'avait énoncé le prophète » : « le Christ notre Seigneur est venu dans les soixante-deux semaines, oignant la chair » en sa personne « de l'Esprit de son Père ». La même doctrine est affirmée avec une intention directement apologétique par Tertullien, *Adv. Judæos*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 612-616. Saint Hippolyte, *In Dan.*, IV, 32, Bonwetsch, *Hippolytus*, t. I, p. 270, compare la loi nouvelle inaugurée par le Christ à la loi ancienne ou « première » donnée par Moïse aux enfants d'Israël: celle-ci fut promulguée « après 434 ans » de servitude égyptienne; « pour que le peuple pût attendre celle-là et les croyants la reconnaître aisément, il fut nécessaire qu'elle s'établît après le même laps de temps » (soixante-deux semaines d'années) faisant suite à la captivité de Babylone. Avant de computer les semaines, Jules Africain, *Chronographia*, XV, *P. G.*, t. X, col. 80-81, harmonisant l'histoire judéo-chrétienne et les traditions des peuples païens, observe que « ces choses sont dites de l'apparition du Christ qui doit se manifester clairement après soixante-dix semaines »; ces choses sont les biens messianiques énumérés au ꝟ. 24 et « qui n'existèrent point avant qu'apparut notre Sauveur ». Origène, énumérant les prophéties accomplies en la personne de Jésus-Christ, n'oublie pas que « selon Daniel, soixante-dix semaines se sont écoulées jusqu'au Christ », *De principiis*, IV, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 349, « venu pour bâtir » son Église. *In Matth. comment. series*, 40, *P. G.*, t. XIII, col. 1656-1658. Bien que l'auteur du *De pascha computus*, n. 18, *loc. cit.*, p. 265, ne se fût proposé d'autre but que de fixer, ou mieux de rectifier, le canon pascal par de nouveaux calculs fondés sur la chronologie biblique, il marqua néanmoins que, « une fois complets les 434 ans contenus dans les soixante-deux semaines, il fallut que le Christ naquît selon la chair. » Eusèbe de Césarée a « établi la vérité en ce qui concerne la venue du Christ » par l'application d'« une prophétie réalisée lors de l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ » : ce que le « livre de Daniel » a annoncé « après avoir très clairement fixé le nombre exact des semaines qui devaient s'écouler jusqu'au Christ roi... s'est manifestement réalisé lors de la naissance de notre Sauveur ». *H. E.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 89. Cf. *Eclog. proph.*, l. III, c. XLVI, *P. G.*, t. XXII, col. 1184; *Demonstr. evang.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, *ibid.*, col. 601 sq. Dans son *Discours de l'incarnation du Verbe*, *P. G.*, t. XXV, col. 165, saint Athanase, pour convaincre les Juifs de la venue du Messie, cite la prophétie des semaines, et argue : Jérusalem ne subsiste plus, la prophétie juive est désormais muette; or, selon Daniel, ce dut arriver avant l'apparition du Messie; celui-ci est donc maintenant venu. Saint Cyrille de Jérusalem cherche à prouver aussi par la prophétie des semaines que le Messie est venu, *Cat.*, XII, 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 748 : « 483 ans se passent..., vient le chef étranger, au temps duquel est né le Christ. » Au l. II de son *Historica sacra* (*Chronicorum libri duo*), *P. L.*, t. XX, col. 132, Sulpice Sévère relève « les visions » de Daniel qui nous ont « révélé l'ordre des siècles futurs, ont embrassé le nombre des années au cours duquel le Christ devait descendre sur la terre, ce qui eut lieu en effet. »

Dans son 5e *Discours contre les Juifs*, n. 7, *P. G.*, t. XLVIII, col. 593, sq., saint Jean Chrysostome a fait usage de la prophétie des semaines surtout pour établir que Jérusalem ne serait jamais plus rebâtie; mais *In Matth.*, homil. IV, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 42, il a parlé de « celui que le prophète Daniel avait annoncé devoir venir au monde après ces semaines si fameuses, au nombre précis... : que l'on compte, en effet, les années écoulées depuis le rétablissement de Jérusalem jusqu'à Jésus-Christ, et l'on trouvera que leur nombre concorde exactement avec le nombre révélé par l'ange à Daniel ». Répondant à l'évêque de Salone, Hésychius, qui l'interrogeait sur la portée des « semaines du bienheureux Daniel », *Epist.*, CXCVIII, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 904 sq., saint Augustin, *Epist.*, CXCIX, 20, 21, col. 911-912, invoque le « sentiment de tant de commentateurs... qui démontrent, non seulement par le calcul des temps,

mais encore par les événements mêmes... que la prophétie a trouvé son accomplissement dans le premier avènement du Seigneur », et il conclut : « On ne doit pas attendre l'accomplissement de cette prophétie de Daniel comme si on ne croyait pas qu'elle fût alors accomplie. » Contemporain de l'évêque d'Hippone, l'auteur du *De promissionibus et prædictionibus Dei*, part. II, c. XXXV, *P. L.*, t. LI, col. 811, « n'attend plus » cet accomplissement : « l'erreur des Juifs est ainsi confondue. » Selon Maxime de Turin, *Serm.*, XXI, *P. L.*, t. LVII, col. 573, Daniel, « prophète manifeste de la ruine de Jérusalem, » ne fut pas moins « conscient de la venue du Christ; » et pour clore cette liste des témoignages des Pères proprement dits, saint Isidore de Séville revient plusieurs fois sur cette idée que, dans l'oracle des semaines, le Christ « nous est montré à sa naissance et à sa mort. » *De fide cathol.*, l. I, c. V, n. 6-8, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 461-462. Cf. l. I, c. XLIV, n. 4; l. II, c. X, n. 4, col. 489, 516.

2° *Les écrivains du moyen âge*, chronographes, commentateurs, apologistes surtout, engagés dans la controverse juive, laquelle, de siècle en siècle, devient de plus en plus ardente, utilisent cette même prophétie en preuve de la mission divine du Christ. Au VII[e] siècle, l'auteur du *Chronicon paschale*, Olymp. LXX, *P. G.*, t. XCII, col. 392, introduit le texte, Dan., IX, 25 : « Sache donc... 70 semaines, etc., » par ces mots : « Ainsi parle Daniel prophétisant à Babylone, lui qui fut jugé digne de prédire touchant le Seigneur Christ. » L'auteur anonyme des *Quæstiones theologicæ et philosophicæ*, interrog. XLV-XLVI, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 916, met en relief la prophétie dans les termes suivants : « Que si les anges ignorent l'avenir, comment Gabriel annonce-t-il la naissance du Christ après 483 ans...? » Les Juifs prétendaient que le Messie devait apparaître au sixième âge du monde (on était alors au cinquième), Julien de Tolède leur répond : « Veuillez compter les semaines, et vous verrez que la naissance, la mort du Christ... se sont trouvées accomplies dans leur cours, ainsi que l'avait prédit le prophète. » *De comprobatione VI[æ] ætatis contra Judæos*, *P. L.*, t. XCVI, col. 538. Bède le Vénérable, *De temporum ratione*, c. IX, *P. L.*, t. XC, col. 334, écrit : le ℣. 24 « désigne l'incarnation du Christ... ce qu'insinuent les 70 semaines distribuées par septaines d'années en 490 ans. » La *Disputatio adversus Judæos* du faux Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1240, objurgue les adversaires : « Prouvez-nous donc sur l'heure quel Christ est venu (sinon le nôtre) ...après les 70 semaines, c'est-à-dire après 490 ans à partir de Daniel... » George le Syncelle affirme avec la tradition que « Daniel eut des visions au temps de Darius le Mède, et connut l'époque de l'apparition du Seigneur. » *Chronologie*, édit. G. Dindorf, Bonn, 1829, p. 439. Cf. aussi G. Hamartolos, *Chronique abrégée*, II, 91, *P. G.*, t. CX, col. 325; Amolon, évêque de Lyon, *Epistola contra Judæos ad Carolum regem*, *P. L.*, t. CXVI, col. 150. Paschase Radbert, *Expositio in Matth.*, *P. L.*, t. CXX, col. 806, dit : « C'est au premier avènement du Christ qu'il faut rapporter la prophétie de Daniel, au moment où le nombre des semaines s'est trouvé accompli... » Cf. aussi Adon, évêque de Vienne, *Chronique*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 50, 52, 72; le *Liber de computo*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1301; Théodose de Mélitène, *Chronique*, dans *Monumenta sæcularia*, Munich, 1859, t. III, p. 39; Fulbert de Chartres, *Tractatus contra Judæos*, *P. L.*, t. CXLI, col. 305; Pierre Damien, *Antilogus contra Judæos*, c. I, II, *P. L.*, t. CXLV, col. 46, 54. Un Juif converti, R. Samuel du Maroc, *De adventu Messiæ*, c. VIII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 344, croit « accompli ce dont écrivit Daniel...; ne voit aucune échappatoire possible à sa prophétie...; les 62 semaines qui font 434 ans sont écoulées : le Christ est venu ». Cf. aussi Euthyme Zigabène, *Panoplia dogmatica*, t. VIII, *P. G.*, t. CXXX, col. 285. Au XII[e] siècle particulièremen la prophétie des semaines fournit de longs developp ments à la controverse juive : on utilise, comme, reste, le firent les précédents à partir de la *Glossa o dinaria* de Walafrid Strabon (IX[e] siècle), les premie Pères : Tertullien, Jules Africain, Eusèbe, puis Bè le Vénérable. Il suffira de mentionner le juif espagr baptisé sous les noms de Pierre Alphonse, *Dialog* (entre juif et chrétien), dans *Maxim. biblioth. Patru* t. XXI, p. 172; Pierre Maurice, *Tractatus adv. Judæ inveteratam duritiem*, c. IV, *P.L.*, t. CLXXXIX, col. 563 s Guillaume de Champeaux, *Dialogus inter christ. Jud. de fide catholica*, *P. L.*, t. CLXIII, col. 10 Pierre de Blois, *Tractatus cont. perfidiam Judæoru* c. XIII, *P. L.*, t. CCVII, col. 842; le *Tractatus contra dæum*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 785 sq.; Walter de C tellione, *Tractatus contra Judæos*, l. I, n. 10, *P.* t. CCIX, col. 433 sq.; et, parallèlement, les chro graphes : George Cédrène, *P. G.*, t. CXXI, col. 285 s Jean Zonaras, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 249 sq.; les hi riens : Ordéric Vital, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 22 s Pierre le Mangeur, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1459; glossateurs ou commentateurs : Anselme de La *Glossa interlinearis*; Rupert de Deutz, *P.* t. CLVII, col. 1517; Hugues de Saint-Cher (XIII[e] siè *Opera*, Venise, 1703, t. V, p. 159; Albert le Gr (XIII[e] siècle), *Opera*, Lyon, 1651, t. VIII, p. 25 sq.; prédicateurs : Brunon d'Asti, *Homil.*, CXII, *P.* t. CXLV, col. 832; Martin de Léon (XIII[e] siècle), *Se* IV, *in natale Domini*, *P.L.*, t. CCVIII, col. 125; l'é vain Honoré d'Autun, *De imagine mundi*, *P.* t. CLXXII, col. 151. Au milieu du XIII[e] siècle, Rayn Martin rajeunit la preuve tirée des prophéties en fa de la divinité de la mission du Christ par l'emplo traditions rabbiniques. *Pugio fidei adv. Mauros et dæos*, édit. Carpzov, Francfort, 1687, part. II, *Probatio sumpta ex hebdomadibus Danielis*, *Messias jam venit*. Il cite *nostras glossas* pour le teurs chrétiens, et, pour les Juifs, les calculs du mud, *Tha 'anith*, IV. Ces derniers ont eux-même connu que « le sacrifice avait cessé une fois pour t et que les 70 semaines s'étaient accomplies ava destruction du Temple de Jérusalem »; ils ont reconnu implicitement la venue du Messie. N'o pas, du reste, fait naître leur Messie lors de la de la ville sainte? Talmud, *Berachoth*, II. La com tion des semaines de R. Martin suit en partie cel *Seder Olam* (chronologie), attribué à Rabbi (II[e] siècle après Jésus-Christ), à laquelle les rabbi moyen âge reconnaissaient la plus grande au Nicolas de Lyre (XIII[e]-XIV[e] siècle) dans ses *Po* Paul de Sainte-Marie de Burgos (XIV[e]-XV[e] siècle) da *Additiones*, Matthias Doring (XV[e] siècle) dans ses *cæ*, voir *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, V 1603, exploitent ou acceptent les mêmes argum trahissent la même dépendance à l'égard de la nologie juive et rabbinique. Cf. aussi Thomas Wa (XIV[e]-XV[e] siècle), *Expositio in Dan.*, dans *S. T Aquin. Opera*, Paris, 1660, t. XIX, p. 5-57; Jérô Sainte-Foi (Juif converti, XV[e] siècle), *Tractatus Judæor. perfidiam et Talmuth*, dans *Maxima Patrum*, t. XXVI, p. 528-555; Denys le Cha (XV[e] siècle), *Enarratio in Dan. prophetam*, dans *omnia*, Montreuil, 1900, t. X, p. 130 sq. Sans p pation talmudique, les Grecs : Andronic de Con nople (XIV[e] siècle), *Dialogus contra Judæos*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 861-862; Jean Canta (XIV[e] siècle), *Apologia contra Mahumetum*, t. CLIV, col. 392.

3° *Du XVI[e] siècle à nos jours*, l'apologétique encore quelques lances en faveur de la messia l'oracle des semaines et contre les Juifs talm Cf. Pierre Galatin (Galatinus), juif converti, *De*

catholicæ veritatis, l. IV, c. XIV sq. (1518), où les rabbins, tout en rapportant les 70 semaines à la durée du temple, confessent pourtant *uno ore* que le Messie devait venir à la fin de cette période, annoncé sous l'expression de « justice éternelle »; Corneille de la Pierre, *Commentaria in Scripturam sacram,* Paris, 1860, *In Dan.*, t. XIII, p. 118 : « passage célèbre où sont consignés la venue du Messie, son origine, son baptême, sa passion et sa mort, années par années : passage manifestement propre à convaincre les Juifs que le Messie est Jésus-Christ en qui se terminent les 70 semaines, » et il réfute surtout R. Salomon (Raschi, XIe siècle); Denys Petau, *Dogmata theologica,* Anvers, 1700, *De incarnatione,* l. XVI, c. VIII, combat R. José, R. Saadias, R. Salomon, Aben-Ezra; Bossuet, *Discours sur l'hist. universelle,* part. II, c. IX, dont on connaît le texte impérieux; Louis Legrand, *Tractatus de incarnatione Verbi divini,* Paris, 1751, 1754, diss. II, c. I, a. 2, § 1, réfute encore longuement R. Salomon et le juif Orobio (Isaac de Castro), qui rapportait l'oracle aux grands-prêtres post-exiliens, dans Limborch, *De veritate religionis christianæ,* Gouda, 1687. Mais c'est l'époque aussi où théologiens et critiques commencent à entrevoir un rapport possible de la prophétie des semaines, dans son sens littéral, aux temps d'Antiochus Épiphane, et ne pensent plus pouvoir l'entendre, sinon au sens typique, de la mort du Christ. *La Sainte Bible en latin et en françois,* Paris, 1749, t. IX, p. 471, 489, répondit à Marsham, Hardouin, Calmet qui mirent cette idée en avant après Sixte de Sienne et Estius, voir col. 98-99, et Legrand, *op. cit.*, § 1, ne voulut pas moins s'élever contre « ces quelques chrétiens... qui suppriment ainsi ou ébranlent grandement l'argument tiré, contre les Juifs, de la prophétie. »

4° *Critique et conclusions.* — 1. Si l'interprétation des « événements » marqués dans l'oracle des semaines, interprétation réalisée par les écrivains dont l'ensemble constitue l'organe autorisé de la tradition, si les « calculs des temps » auxquels se sont livrés « tant de commentateurs » se sont trouvés, la première aussi unanime et les autres aussi « exacts » que le disent saint Jean Chrysostome et saint Augustin, cités plus haut, cet oracle pourra bien être réellement messianique au sens direct et littéral, et la preuve qu'on en tire encore aujourd'hui en faveur du fait de la mission divine du Christ pourra être alors formulée de la manière suivante : Les biens messianiques, dont il est parlé au ŷ. 24, ont été prédits pour une date fixe, et, pour que leur survenue pût être rendue facilement reconnaissable à cette date, circonstanciés d'avance relativement à de certains personnages, dont le Messie lui-même, et de certains événements, dont la ruine de la cité sainte. Or, les circonstances personnelles et réelles annoncées comme devant signaler et conditionner les biens messianiques se sont réalisées, et principalement en Jésus-Christ, telles qu'elles avaient été prédites, à la date même marquée par la prophétie, sauf peut-être un écart négligeable, ladite prophétie ne comportant nullement, en dépit de ses chiffres précis, un caractère strictement mathématique; et ces biens eux-mêmes sont acquis désormais. L'oracle de Daniel a donc toute la valeur probante qu'un exact accomplissement communique à une prophétie d'origine divine : Jésus de Nazareth est bien le Messie que cet oracle annonçait. — 2. Mais les calculs des écrivains de la tradition, calculs basés sur les chiffres de la prophétie, ont-ils bien toute l'exactitude que l'on dit, et, en tout cas, comparés les uns aux autres, n'ont-ils pas abouti à la plus grande diversité, de sorte qu'il n'y eut point ici de calcul vraiment traditionnel, voir col. 95; mais l'exégèse des circonstances personnelles et réelles, instituée par les organes de la tradition, ne s'est-elle pas non plus résolue, pour de très importantes et même essentielles identifications, en un défaut non moins accusé d'entente et d'unanimité relatives, de sorte qu'il n'y eut point ici d'exégèse proprement traditionnelle, voir col. 83-88; mais la définition des biens messianiques, par le caractère flottant de son expression et de son objet dans tel et tel cas, n'a-t-elle pas laissé, à côté de l'enseignement de la tradition, la porte ouverte à d'autres hypothèses, de sorte que, sur la question, non assurément de leur caractère toujours essentiellement messianique, mais bien du degré, du processus de leur réalisation, il n'y aurait point, même ici, d'interprétation traditionnelle, voir col. 95 sq.; mais enfin, repris, renouvelés, non plus, il est vrai, dans un but immédiat de controverse, mais avec un louable souci d'exactitude critique non moins profitable cependant à l'apologétique, ces calculs des dates fixées, cette exégèse des faits prophétisés, cette interprétation des biens attendus ne peuvent-ils être considérés comme ayant, cette fois, abouti à des résultats plus satisfaisants et, malgré la divergence de leurs conclusions d'avec les conclusions traditionnelles, nullement en contradiction avec celles-ci que ne doit recommander point, du reste, leur instabilité? Voir plus loin les remarques critiques. — 3. Que si la réponse à ces questions allait à faire droit aux conjectures de Sixte de Sienne, d'Estius, de Hardouin et de Calmet, il resterait néanmoins à la tradition catholique et théologique véritable le mérite essentiel d'avoir rapporté l'oracle daniélique à la personne, à l'œuvre et aux temps du Christ; et il y aurait à reconnaître que ce rapport ne fut point tout à fait le résultat de calculs incertains, d'une exégèse verbale quelque peu arbitraire, d'une interprétation simplement approximative, mais fut basé, au contraire, et premièrement, sur le principe, aussi ancien que l'Église, de l'interprétation mystique des Écritures. Les évangélistes se firent-ils scrupule, dès l'abord, d'entendre en un sens prophétique, plus exactement en un sens typique, de telles circonstances de la vie et de la mort du Messie, d'antiques passages des prophètes ou des Psaumes dont le sens propre et direct allait à signifier de tous autres objets? Comparer, par exemple, Matth., II, 15, et Ose., XI, 1; II, 17, et Jer., XXXI, 14; II, 23, et Is., XI, 1; Matth., XXVII, 35, et Ps. XXII, 19; Marc., XV, 28, et Is., LIII, 12, etc. Il n'est même pas certain que le Christ, Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 20, n'ait pas cité Daniel, IX, 27, ou XI, 31, ou XII, 11, dans un sens typique, puisque « l'abomination de la désolation », interprétée par saint Luc de la « désolation » de Jérusalem « cernée de campements » romains, sert, dans le long discours apocalyptique du Seigneur, Matth., XXIV sq., de premier plan à la perspective, plus profonde que la ruine de Jérusalem, de la fin du monde. C'est, du reste, ainsi que le dit Calmet, « l'usage des prophètes de proposer ordinairement le type et la figure du Messie dans quelque sujet, ou dans quelque événement de l'Ancien Testament, afin que l'exécution littérale de leur prophétie, en ce premier sens, serve de preuve et d'assurance à ce qui doit s'exécuter plus parfaitement en un autre sens, dans la personne et dans la vie du Messie. » Ainsi le prince idéal de la lignée de David, désiré par Isaïe, XI, 1-5, après l'abaissement de l'Assyrie « verge de la colère de Dieu » pour Israël, ne se retrouvera pleinement que dans Jésus, roi spirituel; ainsi la nouvelle Jérusalem et la nouvelle Terre promise rendues aux captifs de Babylone selon Ézéchiel, XL-XLVIII, n'auront leur pleine réalité que dans l'Église chrétienne. Ainsi la prophétie des semaines s'appliquant littéralement, par exemple, à l'avènement de Cyrus, à la mort du grand-prêtre Onias III, aux persécutions d'Antiochus Épiphane, à la paix et au relèvement machabéens, garderait pour la foi vivante et docile toute sa force persuasive sous le couvert de la tradition qui en aurait défini le sens typique, croyant bien en discuter le

sens littéral. Cyrus, roi des Perses, « oint » par les prophéties d'Isaïe, XLIV, 26; XLV, 1-5, et de Daniel, IX, 25, pour délivrer le peuple juif de la captivité babylonienne, annoncerait la personnalité divinement supérieure du Christ sauvant l'humanité de l'éternel esclavage. Le prêtre Onias III et le peuple juif lui-même, le premier par sa mort tragique, Dan., IX, 26; II Mach., IV, 33-38, l'autre par ses tribulations et ses souffrances sous l'impie roi de Syrie, Dan., IX, 26-27; I et II Mach., préluderaient au grand sacrifice de la croix et aux épreuves incessantes que l'Église chrétienne doit subir de la part de ses ennemis, avant d'obtenir la possession entière et parfaite du « royaume des cieux ». Cf. cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 134-135.

II. INTERPRÉTATION TRADITIONNELLE. — 1° *Biens messianiques du ŷ. 24.* — Traduction du ŷ. 24 selon l'hébreu massorétique : *Soixante-dix semaines ont été fixées sur ton peuple et sur ta ville sainte pour mettre fin à la transgression, pour abolir le péché, pour expier l'iniquité et pour amener la justice éternelle, pour sceller la vision et le prophète et pour oindre le saint des saints.* — 1. Des trois propositions concernant le péché (transgression, iniquité) et qui semblent toutes trois traduire la même idée, la troisième seule a été unanimement entendue de la « rémission des péchés » opérée par le Christ mort en croix pour nous. Quelques Pères et écrivains ont expliqué les deux premières du « comble de l'iniquité », réalisé par les Juifs meurtriers du Messie, et du « scellé mis sur leurs péchés » jusqu'au jour du jugement. Ainsi avec quelques nuances inévitables, S. Hippolyte, *In Dan.*; Origène, *In Matth.*; Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.*; S. Chrysostome, *Adv. Judæos*, homil. IV; Euthyme Zigabène, *Panopl. dogm.* Théodoret, *In Dan., P. G.*, t. LXXXI, col. 1469, suit Eusèbe pour la première proposition, mais se range pour la seconde au sentiment de la tradition. Pour les variantes du texte et des versions, voir Knabenbauer, *Comm. in Dan. proph.*, p. 235 sq. — 2. Sur dix-neuf auteurs anciens ou du moyen âge qui ont explicitement traité de la « justice éternelle », douze ont compris cette expression de la personne même du Christ. Tertullien, *Adv. Judæos*; Eusèbe, *op. cit.*; S. Athanase, *De incarnatione*; S. Éphrem, *In Dan.*, dans *Opera*, Rome, 1740, t. II, p. 221; Théodoret, *op. cit.*; Pierre Alphonse, *Dialog.*; Pierre Maurice, *Adv. Judæor. durit.*; *Tractat. cont. Judæum*; Albert le Grand, *In Dan.*; Raymond Martin (avec les rabbins), *Pugio fidei*; Andronic de Constantinople, *Dialog.*; Jérôme de Sainte-Foi, *Cont. Judæor. perfid.*, cités précédemment; cinq lui font signifier les biens éternels apportés par Jésus-Christ : Jules Africain, *Chronogr.*; Origène, S. Chrysostome, Basile de Séleucie, *Orat.*, XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 401; Nicolas de Lyre; deux y ont vu spécialement la grâce de la justification : Polychronius, *In Dan.*, dans Mai, *Scriptor. veter. coll.*, t. I, p. 137 sq., et Ammonius, *In Dan., ibid.*, p. 212. — 3. Le « scel de la vision et du prophète » a, pour la même période, signifié ou bien que les prophéties de l'Ancien Testament devaient être (et ont été) accomplies dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ : Clément d'Alexandrie, S. Hippolyte, Eusèbe, S. Éphrem, S. Jérôme (Vulgate : *et impleatur visio et prophetia*), Bède, *De temp. ratione*; Pierre Maurice, Pierre de Blois, *Tract. cont. perfid. Judæor.*; Raymond Martin, Nicolas de Lyre; ou bien que ces prophéties ont cessé par l'effet de la venue du Christ : Jules Africain, Origène, S. Chrysostome, Basile de Séleucie, Ammonius, Euthyme Zigabène, l'anonyme du *Tract. cont. Jud.*; Andronicus, Thomas Vallensis; les autres réunissent les deux acceptions : Tertullien, S. Athanase, Théodoret, la Glose interlinéaire, Albert le Grand. — 4. Tous les écrivains qui ont parlé de « l'onction du saint des saints » y ont vu Jésus-Christ lui-même oint de l'Esprit Saint, sauf le pseudo-Cyprien, *De pascha computus* qui l'entendit du temple de Jérusalem rebâti et recon sacré.

Remarques critiques. — Tous ces auteurs et les com mentateurs modernes qui les ont suivis dans quel qu'une de ces diverses interprétations ont manifeste ment, encore que inconsciemment, pris au sens figur (devenu figuratif) des expressions qui, au sens propre s'appliquaient au « peuple » juif et à sa « ville sainte » ŷ. 24, tels qu'ils se trouvaient conditionnés à l'époqu de la communication de l'oracle. Le « péché », l « transgression », l' « iniquité » sont ici directemen le fait des Israélites châtiés par Dieu et captifs. Dan IX, 5, 7, 8, etc. La « justice éternelle » traduit ici, e langage spirituel, mais cependant concret, le symbo lisme de la « fertilité du sol » et du parfait « bonheur terrestre dont parlèrent souvent les prophètes, symbo lisme que beaucoup de Juifs assurément n'entendaien point. Cf. Ose., I, 10; Amos, IX, 13; Is., IV, 2; XXX, 2 24; Jer., XXXI, 5-12; Ezech., XXXI, 30-35; Ps. CXLIV, 1 15, etc. Le « scel de la vision et du prophète » pourra aussi bien désigner une ou des visions particulière à Daniel que celui-ci devait avoir besoin de « com prendre » mieux, ŷ. 21-23, ainsi que la parole proph tique adressée à Jérémie au sujet des soixante-dix an de la captivité et corrélative à l'oracle des soixante-di semaines, ŷ. 2 : vision et parole dont le sens aurait ét destiné à demeurer, 490 ans durant, « scellé, » c'es à-dire caché. Cf. Dan., XII, 4, 9; Is., VIII, 16; Jer XXXII, 10, 14; Deut., XXXII, 34. L' « onction du sai des saints » répondrait non moins directement à plainte formulée par Daniel dans sa prière au sujet d « Jérusalem en opprobre » et du « sanctuaire dévasté ŷ. 16, 17 : elle marquerait la reconsécration de l'aut des holocaustes ruiné par les Chaldéens. Cf. Exod XXIX, 36, 37; XXX, 29; XL, 10. Des modernes ont sui pour cette dernière proposition la voie ouverte par pseudo-Cyprien qui figurait par le « temple... oint d l'huile du Saint-Esprit », ce temple « que le Chri Jésus a formé de ses mains..., qu'il a oint, non d'huil mais de l'Esprit de Dieu..., et cette cité, à savo l'Église, qu'il a édifiée de pierres sanctifiées ». Cf. Kn benbauer, *op. cit.*, p. 241 sq.

2° *Exégèse des versets 25-27.* — Traduction de l'h breu massorétique, ŷ. 25 : *Sache donc et comprends Depuis la sortie de la parole pour que Jérusalem so rebâtie jusqu'à un oint-prince, sept semaines* (o bien, *sept semaines et soixante-deux semaines*). *E dans soixante-deux semaines elle sera rebâtie* (o simplement : *elle sera rebâtie*), *place et vallée* (rue?) 26. *Et dans l'angoisse* (ou *à la fin*) *des temp après soixante-deux semaines, un oint sera extirpé.* (?) *Et le peuple d'un chef qui vient détruira la vil et le sanctuaire; mais il finira par la vengeance d vine; et la guerre durera jusqu'à la fin...* (?). 27. *Et fera une alliance avec plusieurs pendant une semain et pendant une demi-semaine il fera cesser le sacr fice et l'offrande; et à leur place* [au lieu de : *s l'aile* (?)] *l'abomination de la désolation, jusqu'à que la ruine frappe le dévastateur.* Pour les v riantes, voir Knabenbauer, *op. cit.*, p. 244 sq. Lai sant provisoirement de côté les détails qui marque directement le point de départ, le développement, point d'arrivée des 70 semaines, à savoir, la « sortie d la parole », le relèvement de Jérusalem, la destructio finale, nous fixons seulement, d'après la tradition, le personnalités tenues pour certaines ou hypothétique de l' « oint-prince », ŷ. 25, de l' « oint extirpé », ŷ. 26, d « chef » du « peuple » destructeur, *ibid.*, du sujet d ŷ. 27. — L'*oint-prince* a été identifié par beaucoup Jésus-Christ : Tertullien, pseudo-Cyprien, Origène, Jule Africain, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, S. Chrysos

tome, Polychronius, Basile de Séleucie, Théodoret réfutant l'opinion d'Eusèbe, le *Chronicon paschale*, Bède et la plupart des interprètes postérieurs qui, se rangeant à la traduction de saint Jérôme, ne firent intervenir le personnage qu'après la soixante-neuvième semaine. Mais la coupe de phrase fixée par la ponctuation massorétique se trahit aussi dans les opinions d'un certain nombre. Situant l'oint-prince après les sept premières semaines, Clément d'Alexandrie (plus probablement), Quintus Julius Hilarianus, évêque dans l'Afrique proconsulaire, *De mundi duratione libellus*, n. 12, *P. L.*, t. XIII, col. 1103, l'identifièrent au Davidide Zorobabel; saint Hippolyte, (Rabbi Lévi ben Gerson), au grand-prêtre Josué, fils de Josédek, I Esd., III, 2 sq.; Eusèbe de Césarée, à toute la série des grands-prêtres qui devaient se succéder encore jusqu'à la venue du Christ, mais interprétant : « tant qu'il y aura un oint légitime, un grand-prêtre consacré à Jérusalem, 7 et 62 semaines s'écouleront; » Pierre l'archidiacre, *Quæstiones in Danielem*, n. 64, *P. L.*, t. XCVI, col. 1357, comme Eusèbe; Pierre Alphonse, Pierre de Blois (Rabbi Saadia le Gaon, *Com. in Dan.;* Rabbi Salomon Jarchi, *Com. in Dan.*), à Cyrus, roi des Perses, conquérant de Babylone et libérateur des Juifs (Aben-Ezra, *Com. in Dan.*, à Néhémie; Abarbanel, *Com. in Dan.*, n'a pu se résoudre à choisir entre les trois : Zorobabel, le grand-prêtre, Néhémie). — 2. *L'oint extirpé* du ỳ. 26 a reçu une double signification générale selon que les interprètes de la tradition suivaient le texte de Théodotion ou celui de l'hébreu que représentèrent la Peschito et la Vulgate hiéronymienne. Selon Théodotion, ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα (cf. Italique : *interibit chrisma;* Tertullien : *exterminabitur unctio*). Tertullien rapporta l'expression χρίσμα à l'onction royale, *Adv. Jud.*, c. XIII, et sacerdotale, c. VIII, tout à la fois : Jérusalem et le temple détruits par les Romains, l' « ampoule » perdue ou brisée, les Juifs n'auront plus ni rois ni prêtres. Pareillement, Origène, *In Matth.*, XXIV : « l'onction, qui fut dans le temple, est ravie au peuple. » Le pseudo-Cyprien paraît entendre *disperibit unctio* de la ruine du sanctuaire, *in imaginem hominis unctum*. Le poète Commodien, *Carmen apologeticum*, 266-267, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 28, entend aussi d'une onction le « chrisme royal exterminé ». Pour Eusèbe, χρίσμα est le grand-prêtre dépossédé Hyrcan II, mis à mort par l'ordre d'Hérode le Grand et terminant en sa personne la succession des grands-prêtres légitimes. Pour saint Chrysostome, c'est vraisemblablement la dignité du suprême sacerdoce opposée au pouvoir politique, χρῖμα. *Démonstr. de la divinité de J.-C., P. G.*, t. XLVIII, col. 836. Polychronius voit dans l'expression l'annonce de la fin de l'autonomie juive, spirituelle et royale. Même interprétation dans une lettre d'Isidore de Péluse au diacre Isidore. *Epist.*, CCXLIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 928. Basile de Séleucie reproduit l'explication de Tertullien, en étendant l' « onction » aux « prophètes » et aux « juges du peuple ». Spiritualisant encore davantage la notion, Théodoret y voit « la grâce » (χάρις) brillant dans les grands-prêtres; Ammonius (eschatologue), « le baptême » interdit par l'Antéchrist. Jacques d'Édesse s'élève même contre l'interprétation que suggérait à ses contemporains la Peschito: pour lui, le « chrisme » demeure la dignité que l'onction conférait au prêtre-roi; il suit, du reste, une version syriaque faite sur le texte théodotien. Dans S. Éphrem, *Opera*, t. II, p. 221. Euthyme Zigabène adopte l'exégèse de saint Chrysostome; Jean Zonaras, celle de Théodoret. Guillaume de Champeaux, *cessabit unctio*. Andronic de Constantinople réunit à nouveau dans χρίσμα le sacerdoce et la royauté.

Ainsi, jusqu'au milieu du moyen âge, ce trait de la prophétie est rapporté par beaucoup de Pères et d'écrivains ecclésiastiques à la chute de la dynastie, sacerdotale et royale à la fois, des Hasmonéens; quelques-uns même y voient un rappel direct à la prophétie de Jacob touchant le « sceptre » maintenu dans Juda, Gen., XLIX, 10 (LXX : οὐκ ἐκλείπσει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως, etc.) : Tertullien et Origène, Andronic. Les Juifs du moyen âge entendirent en général le passage de la mort de leur dernier roi et protecteur vis-à-vis des Romains, Hérode Agrippa II : R. Saadia, R. Salomon, Aben-Ezra, Joseph ben Gorion (ou l'Hébreu), Abarbanel. Les théologiens modernes se sont ralliés à l'autre interprétation fille du texte hébreu par la Peschito (*nét'ketél M'šiḥo'*) et la Vulgate (*occidetur Christus*) : l' « oint » est le Christ mort sur la croix. Auteurs syriens : S. Éphrem, les contemporains de Jacques d'Édesse, Ebed-Jesu, métropolite arménien (XIII[e] siècle), *Liber margaritæ, De veritate christianæ religionis*, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. X, p. 342 sq. Tous les auteurs latins depuis saint Jérôme. Saint Augustin pourtant, *Epist.*, CXCIX, et Pierre Damien surtout, *Antilogus contra Judæos*, c. I, *cessabit unctio;* c. II, *occidetur Christus*, utilisent les deux interprétations. — 3. Le *chef* et son *peuple* qui viennent détruire « la ville et le sanctuaire » avaient été déjà identifiés à Titus et aux Romains par Josèphe, *Ant. jud.*, X, X; XI, VII; *De bell. jud.*, IV, VI, 3; cf. Fraidl, *Die Exegese der 70 Wochen*, Graz, 1883, p. 18-22; et s'il faut en croire saint Jérôme, *In Dan.*, *P. L.*, t. XXV, col. 552, les Juifs du V[e] siècle partageaient la même opinion : le « chef » était Vespasien. Fraidl, *ibid.*, p. 122. C'est aussi l'avis des Juifs du moyen âge, sauf R. Saadia qui recule l'accomplissement de la prophétie jusqu'à l'empereur Adrien. Cette identification du « chef » à Vespasien ou à Titus fera fortune dans la tradition. Mais dès les premiers temps il se trouve quelqu'un pour appliquer le vocable au Christ même « exterminant la cité et le sanctuaire » par l'intermédiaire des Romains : Tertullien, *Adversus Judæos*, c. XIII, *exterminabit cum duce adveniente*, le *dux* qui *de tribu Juda esset processurus*. Cf. Gen., XLIX, 10. Origène le réfute, *In Matth.*, ce *dux* ne peut être Jésus-Christ, parce que le prophète aurait dû écrire : *cum duce* CHRISTO *adveniente*, comme au ỳ. 25, et que, du reste, après le Christ ayant accompli la prophétie de Jacob, *defecit dux* (*judaicus*) *et dux de femoribus ejus;* cependant, pour Origène, le « chef » n'est pas Vespasien, ou Titus, mais Hérode Agrippa II, qui accompagna Titus au siège de Jérusalem, cf. Tacite, *Hist.*, V, 1; Josèphe, *Vita*, 65, à moins que ce ne soit Hérode le Grand, *sive Herode, sive Agrippa*, comme pour Eusèbe. Celui-ci, en effet, sous la formule de Théodotion : καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ, combinée avec celle d'Aquila : διαφθερεῖ λαὸς ἡγουμένου ἐρχομένου, plus conforme à l'hébreu, a vu Hérode et les Hérodiens « corrompant » (moralement) le peuple et le sacerdoce. Il est vrai que l'évêque de Césarée admet aussi l'explication « le général des Romains » et son armée. Le pseudo-Cyprien interprète à la façon de Tertullien : *Sanctum... ab ipso Domino nostro... temporibus Vespasiani est exterminatum*. Selon saint Éphrem, le « chef » n'est autre que le « Messie-Roi crucifié »; la ville périra « avec » lui qu'elle a fait périr, la Peschito, de même que Théodotion (σύν) ayant pris le mot hébreu *'am*, « peuple, » pour la préposition *'im*, « avec », *lam malkô' d'ôṭê'*, *cum rege veniente*. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, CCLVII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 936, définit ainsi cette expression complexe : « C'est le Père (ὁ Πατήρ) qui détruit le peuple et la ville » (par les Romains); autrement : « Dieu (ὁ Θεός) et le chef, c'est-à-dire le Christ. » Puis il cite des passages bibliques où le Messie est appelé soit ἡγούμενος, Mich., V, 2; Matth., II, 6, soit ἐρχόμενος. Ps. CXVII, 26; Matth., XI, 3. Curieuse est l'interprétation de Basile de Séleucie : Ce sont les Juifs

qui en faisant mourir le « Christ à venir », détruiront (διαφθεροῦσι) — seront cause que les Romains détruiront — le sanctuaire et la cité. Euthyme : L'armée romaine détruira la ville... « avec l'aide » du Christ, le « chef» de ceux qui croient en lui, qui « reviendra » pour son deuxième avènement. Andronic : *urbem et sacrum una cum principe delebit ;* le *princeps* est Aristobule II roi et pontife, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III ; XX, x, renversé par Pompée. Incertaine dans Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xv, dans Athanase, dans Chrysostome, dans Augustin, l'identification du « chef » à Titus n'est affirmée clairement qu'au moyen âge par Bède, R. Samuel du Maroc, Pierre Alphonse, les Gloses, Raymond Martin, qui pourtant indique aussi la traduction : *populus principalis venturus,* Nicolas de Lyre. Les théologiens modernes l'ont adoptée. — Le *sujet agissant* dans la 70e et dernière semaine, c'est, pour Clément d'Alexandrie, Néron, qui « installa dans la ville sainte, ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλήμ, l'abomination » — il ne dit pas laquelle — et qui mourut « au milieu de la semaine ». Cette incomplète et obscure interprétation a pour pendant au moyen âge celle de R. Salomon (Raschi), d'Aben-Ezra, d'Arbarbanel : Titus « conclut une alliance » avec les Juifs « au cours de » cette dernière semaine. Saint Éphrem (et les auteurs syriens), conformément au texte de la Peschito, ont maintenu aux deux premières propositions du ỳ. 27 un sujet actif et personnel indiqué au ỳ. 26 : c'est le Christ, *Rex-Messias,* qui « lui-même affermit l'alliance *in sanguine suo,* » et qui par sa mort en croix « abolit le sacrifice et l'offrande » juifs. De même l'eschatologue Bruno d'Asti, pour la première proposition : *Confirmabit autem dux ille malignus* (l'Antéchrist) *pactum,* c'est-à-dire qu'il imposera sa domination — contrairement à la tradition de son école qui entendait le passage de l'affermissement des saints aux derniers jours (Apollinaire). Se rangeant à la suite de Théodotion et de saint Jérôme dans leur traduction, toute la tradition, pour ainsi dire, a trouvé le sujet de *confirmabit* (Théodotion : δυναμώσει), non dans le *Christus occisus* ou le *dux venturus* du ỳ. 26, mais dans *hebdomada una* (Théodotion : ἑβδομὰς μία), et entendu au sens passif la seconde proposition : *deficiet hostia...* (Théodotion : ἀρθήσεται...); elle ne varie guère non plus dans l'interprétation qu'elle donne de l' « alliance », de la « cessation » du sacrifice, de l' « abomination » dans le temple (Théodotion : ἐπὶ τὸ ἱερὸν; S. Jérôme : *in templo*). L' « alliance » que la dernière semaine voit s'affermir « en beaucoup », c'est la doctrine de l'Évangile annoncée par le Christ et ses apôtres : Jules Africain, d'après le *Chronicon paschale, P. G.*, t. XCII, col. 404; Origène, *In Matth.;* Eusèbe (la nouvelle alliance fondée sur les miracles); S. Éphrem; S. Chrysostome, *In Dan., P. G.*, t. LVI, col. 240; Polychronius (réellement accomplies, les promesses de l'ancienne alliance affermissent la nouvelle); Basile de Séleucie; Théodoret (le Christ remplit de toute puissance, δυνάμεως ἁπάσης... πληρώσει, ceux qui croient en lui); Bède et les auteurs du moyen âge qui le suivent constamment : les Gloses, Rupert de Deutz, Pierre le Mangeur, Alain de Lille (le faux), Hugues de Saint-Cher, Thomas Vallensis, Denys le Chartreux; autres auteurs : Fréculph, évêque de Lisieux (IXe siècle), *Chronicon, P. L.*, t. CVI, col. 1100; Albert le Grand, R. Martin, Nicolas de Lyre, Jérôme de Sainte-Foi; les commentateurs et théologiens modernes. La « cessation » ou l' « abolition » du sacrifice et de l'offrande (Théodotion : μου θυσία καὶ σπονδή ; Tertullien : *MEUM sacrificium et libatio*) s'est opérée par « l'offrande du sacrifice de la croix » : Jules Africain; Eusèbe (par l'institution du sacrifice eucharistique); S. Éphrem; S. Chrysostome, *Serm.*, V, *adv. Judæos ;* Polychronius, Basile de Séleucie, Théodoret, Anastase le Sinaïte (le faux) (qui lit σπουδή, « zèle, » et ajoute νομική : l'observance de la loi mosaïque prend fin comme le sacrifice cultuel); Bède et ses s vants ; Fréculph, R. Martin, Nicolas de Lyre, Jérô de Sainte-Foi; les modernes. Fulbert de Chartres e tend un peu différemment l'expression du *vetus sac dotium defecturum.* Pierre Alphonse attribue pu ment au dénuement des Juifs après la ruine la ces tion du sacrifice : *non haberent unde sacrificium face possent.* L' « abomination » a reçu des interprétatio plus diverses. Pour Tertullien, c'est la destructi même du temple, *exsecratio vastationis;* pour Origè et saint Augustin, *Ad Hesych.*, l'armée romaine ass geante; pour Eusèbe, *Dem. ev.*, l'efficacité du sacrifi perdue, la statue de Tibère érigée dans le temple p Ponce-Pilate (d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, ı 1; *Bell. jud.*, II, IX, 2), la ruine de l'édifice sacré, statue d'Adrien élevée à sa place (*In Luc.*, fragme dans la *Catena* de Nicétas, Mai, *Script. vet. n coll.*, t. I, p. 158); pour saint Éphrem, les enseign romaines (images de l'aigle impériale et de l'empere profanant le lieu saint; S. Chrysostome, *Serm.*, V, *a Judæos; Comm. in Dan.; Homil. LXXV in Matth.*, n. *P. G.*, t. LVIII, col. 689, la statue d'Adrien; de mê Basile de Séleucie; Théodoret suit Eusèbe; Sévère d'A tioche, fragment dans Mai, *op. cit.*, t. I, p. 213, opi pour la statue d'Adrien; Bède reste vague; Frécul choisit la première interprétation d'Eusèbe : *non f sacrificium Dei, sed cultus diaboli;* Chrétien Druthm (moine de Corbie, IXe siècle), *In Matth., P. L.*, t. c col. 1456, hésite entre les statues de Tibère, d'Adrie l'Antéchrist; Paschase Radbert ne se prononce pas : *alio quolibet modo queat intelligi ;* Pierre de Blois prononce pour l'*imago Cæsaris;* Albert le Grand, po les sacrifices anciens rejetés et devenus ainsi *abon nata;* Nicolas de Lyre, pour la statue d'Adrien. I modernes ont fait leur choix parmi ces diverses acce tions et d'aucuns en ont proposé une autre : la pro nation du temple par les zélotes homicides qui avaie fait de cet édifice une forteresse depuis la 12e année Néron. Sébast. Barradas (1542-1615), C. Jansen, évêq de Gand (1510-1576), Jean Hessels (1522-1566), *Matth.*, XXIV; Baronius, *Annal. eccles.*, Rome, 16 t. I, an. 68. Une interprétation parfaite, selon Cornei de la Pierre, *In Dan.,* joindra cette explication à ce d'Origène et d'Augustin.

Remarques critiques. — Il est clair que dans ouvrages des Pères, l'exégèse des versets 25-27 n'a p un caractère moins verbal que celle du ỳ. 24, ét fondée, non sur les rapports du contenu de ces vers avec leur contexte, mais d'abord sur la pure apparer des mots qui, dans les versions théodotienne et hié nymienne, voire dans la version syriaque, sollicitai à l'application messianique littérale de la prophétie, ensuite, chez beaucoup, sur la relation que quelqu uns de ces mots établissaient alors aussitôt en l'oracle de Daniel et celui de Jacob, Gen., XLIX, jugé également messianique au sens direct et littér Par l'effet de cette double influence et de la suggesti opérée par le ỳ. 24, les 62 semaines se trouvant, plus, ajoutées aux 7 premières sous la rubriq « jusqu'à... », ἕως, *usque ad,* des expressions com Χριστοῦ ἡγουμένου, *Christum ducem,* ne pouvaient p signifier que Jésus-Christ pour le grand nombre, ỳ. Et ce caractère verbal de l'interprétation traditionne est si réel que le même vocable hébraïque *maši* ayant été rendu, au ỳ. 26, ici non plus par χριστ mais par χρίσμα, là encore par *Christus,* l'exégèse partage immédiatement et suit docilement cette dou piste. Chez les Grecs, ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα annc cera la fin du sacerdoce juif et aaronique pour demi-siècle soit avant, soit après le Christ. Chez Latins, *occidetur Christus* aura prédit la passion Sauveur; et alors qu'Augustin, à l'aurore du ve siéc n'aura point voulu, ni dans sa réponse à Hésychius,

dans la *Cité de Dieu*, l. XVIII, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 593, harmoniser ce trait avec une computation des semaines, ce n'est qu'au VIIIe siècle que Bède le Vénérable pensera, dans une explication suivie et cohérente de la prophétie, en utiliser la force probante pour la messianité de celle-ci. Et Origène n'avouait-il pas la méthode en exigeant le mot *Christo* dans l'expression *cum duce venturo*, si on voulait la rapporter à Jésus-Christ? Car cette dernière aussi, par le mot *venturo*, ἐρχομένῳ, rapproché avec son socius *duce...*, ἡγουμένῳ, du *Christum ducem*, du Χριστοῦ ἡγουμένου du ℣. 25, attira fortement la tradition. Ce « chef à venir », qui pouvait-il être sinon le Christ que beaucoup déjà trouvaient dans le *dux de femore* de la Vulgate, Gen., XLIX, 10, et des LXX, ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν, dont Jacob avait dit : *donec* VENIAT *qui* MITTENDUS *est?* higoumène divin que, ne le trouvant pas cette fois signalé par son caractère d'ἐρχόμενος dans la Genèse, Isidore de Péluse cherche ailleurs et trouve dans les Psaumes et dans Michée. Dans ces conditions, c'est-à-dire le *dux* signifiant le Christ et, de plus, le mouvement du texte allant, même à travers les versions, à faire du personnage signalé dans ce mot le sujet réel du ℣. 27, ce sujet devait encore être principalement le Christ. Bien peu, avant le ve siècle, sauf les eschatologues, y ont vu un persécuteur des saints et un profanateur. Donc, exégèse verbale qu'acceptent encore les modernes. Les propositions du ℣. 24 ne pouvant convenir qu'au Messie, selon Corneille de la Pierre, *loc. cit.*, t. XIII, p. 117; Legrand, *loc. cit.*, col. 195; Knabenbauer, p. 233 sq. — la division faisant bloc, « 7 et 62 » considérée comme un hébraïsme, cf. Corneille de la Pierre, t. XIII, p. 126; Legrand, col. 192-193, *Christum ducem* doit être le Messie *ex illo ipso* CHRISTI DUCIS *nomine*, parce que ce nom, ou ces noms (*Christus, dux*) lui sont donnés ici *sine addito*, Legrand, col. 197-198; ou encore parce que le premier et le principal, *Christus*, se retrouve au ℣. 26, accompagné du mot *occidetur*, et que, chez les prophètes, Is., LIII; Lam., IV, 3, le Messie *prædicitur occidendus. Ibid.*, col. 198. Mais sur quoi fonder ici l'antonomase? Et le rappel des prophètes Isaïe et Jérémie a-t-il plus de valeur réelle que celui des Psaumes et de Michée dans Isidore de Péluse? Que si les passages scripturaires, Jer., XXXI, 31; Mal., I, 10, paraissent répondre à *confirmabit pactum* et à *deficiet hostia* de la prophétie danielique, Legrand, col. 198-199, n'est-ce pas que, Titus ou Vespasien étant le *dux* du ℣. 26, et ces personnages ne pouvant, en tant que païens, rien de positif au *fœdus novum*, non plus qu'au nouveau sacrifice offert *ab ortu solis usque ad occasum*, on soit contraint de revenir au Christ du ℣. 26 (*redit Gabriel ad Christum de quo egit ℣. 25 et 26*, Corneille de la Pierre, t. XIII, p. 128), par l'effet d'une pure attirance verbale? En réalité, et en bonne critique, l'exégèse des versets 25 et 27 peut être tout autre. Il suffit pour cela que l'on ait confiance dans la coupe du ℣. 25 dans le texte hébreu et que l'auteur du livre de Daniel ait justement consacré un chapitre ou deux de son ouvrage à une explication authentique de la prophétie, différente, au sens premier, de celle qui prévaut encore aujourd'hui. Que l'oint-prince du ℣. 25 doive apparaître après les 7 premières semaines, il ne peut plus être le Christ, et déjà disparaît ou se rompt le fil important qui, par une longue série d'années, nous conduisait dès l'abord et comme préventivement aux temps messianiques. Que l'auteur ait manifesté clairement au c. X son intention d'expliquer au lecteur, au c. XI, les obscurités voulues des c. VIII et IX, celui-ci contenant notre prophétie, immédiatement il faut laisser tomber, au moins à titre provisoire, les rapports plus éloignés de ces personnages avec leurs homonymes des autres livres bibliques, pour les chercher eux-mêmes, leurs noms, leur caractère et leurs gestes, parmi les réalités que signale à l'attention le développement explicatif des visions et des oracles. Supposons ladite intention clairement manifestée, voir col. 96 sq., il est impossible de ne point voir une équation parfaite entre « les troupes » qui, « sur l'ordre » d'Antiochus Épiphane, « profanent », XI, 31, « le sanctuaire..., y font cesser le sacrifice perpétuel, et y dressent l'abomination, » et le *populus cum duce venturo* qui, IX, 26, 27, *dissipabit sanctuarium* et, selon l'hébreu, « fera cesser le sacrifice et l'offrande, » ce qui amènera « l'abomination » dans le temple. Au c. XI encore, il est dit qu'Antiochus sera « hostile à l'alliance sainte », ℣. 28, qu'il sera « furieux contre elle », ℣. 30, qu'il « séduira » les transfuges de cette alliance et s'en fera des partisans, ℣. 30, 32 : nouvelle équivalence du « chef » qui, IX, 27, « fait alliance avec plusieurs, » ou, suivant une meilleure interprétation de l'hébreu, « fait trahir l'alliance (sainte) à plusieurs. » Un « oint est extirpé, » IX, 26, et « l'oint » pour les temps qui suivent la captivité de Babylone c'est, dans l'idéal, la dynastie davidique revêtue d'un caractère messianique, Ps. CXXXII, 10; LXXXIX, 39-52; CXXXII, 17, etc., dans la réalité le grand-prêtre, Ps. LXXXIV, 10; cf. Lev., IV, 3 sq.; VI, 15, héritier des prérogatives honorifiques et effectives de la royauté, Zach., IV, 14; actions de Simon I, Eccli., L, 1-23; il est ici ou détrôné, ou mis à mort. Or, l'explication de la prophétie nous signale encore, XI, 22, « un chef de l'alliance (sainte) » brisé par Antiochus, chef en qui beaucoup reconnaissent avec raison le grand-prêtre Onias III, dépossédé de sa charge, exilé, assassiné. II Mach., IV, 33-36. Enfin, reporté par la division du ℣. 25 aux temps daniéliques ou de peu postérieurs à l'époque présumée du prophète, à savoir à l'époque de « Cyrus le Perse » conquérant de Babylone ou des « deux oints », Zach., IV, 14, Josué fils de Josédec et Zorobabel fils de Salathiel : le premier, grand-prêtre, le second, gouverneur de Juda, les deux sous Cyrus déjà peut-être, sous Cambyse et Darius fils d'Hystaspe certainement, Agg., I, 1, 12, 14; II, 2, 10, 21; Zach., I, 1, 7; III, IV, l' « Oint- prince », IX, 25, doit osciller, ainsi que l'ont bien compris Clément d'Alexandrie, J. Hilarianus, saint Hippolyte et d'autres, entre ces trois personnages : Cyrus, prince et roi des Perses, oint par le Seigneur pour « rebâtir Jérusalem », Is., XLV, 1, 4, 5. 13; Josué, oint « prince de l'alliance » en qualité de grand-prêtre; Zorobabel, prince de la lignée davidique I Par., III, 17-19, oint idéalement dans le groupe messianique constitué par cette lignée. Que si l'on ne veut diviser l'hébreu au ℣. 25, ou si l'on s'étonne de ne point trouver au c. XI de passage corrélatif à ce verset, ou si l'on juge trop verbale encore la relation de l' « Oint » avec des personnages bibliques comme Cyrus, Josué, Zorobabel pris en dehors du livre de Daniel, il reste que l'Oint ou sera le même personnage aux versets 25 et 26, ou n'aura pas eu besoin d'explication, au jugement de l'auteur, parce qu'il indiquait pour l'époque, ou voisine, ou contemporaine de la prophétie, un homme, roi, prince ou prêtre, bien connu du lecteur et auquel revenait de droit divin, liturgique ou dynastique, la principauté.

3° *Computation des semaines.* — 1. Depuis le IIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la fin du moyen âge, les écrivains patristiques ou ecclésiastiques qui se sont occupés de la question n'ont pas érigé moins de vingt-deux systèmes plus ou moins différents les uns des autres sur la manière de compter les années figurées par les 70 semaines daniéliques, pour en faire cadrer le déclin avec les temps du Christ. Sont exclus de ce relevé général : Origène, qui allégorise et choisit comme point de départ de toute la série la création d'Adam et comme point d'arrivée l'an 35 environ de la ruine de Jérusalem; Julius Hilarianus, dont il sera

parlé col. 98, les eschatologues, les Juifs et les auteurs qui exposent bien différents systèmes, mais sans se prononcer en faveur d'aucun, tels G. le Syncelle, Hamartolos, Adon, G. Cédrène. On peut néanmoins ramener ces computations diverses à deux grandes catégories : celles qui font aboutir les semaines à la ruine de Jérusalem, celles qui les arrêtent d'une façon générale à la mort du Christ. Chacune de ces catégories aura naturellement ses subdivisions. — *a*) Dans la première, il convient de signaler d'abord, à cause de son caractère original, la computation de Tertullien qu'ont suivie Jules de Tolède, Pierre Damien, Pierre Maurice, Jérôme de Sainte-Foi. Le prêtre de Carthage compte les 70 semaines d'années à partir de « la première année de Darius » le Mède, IX, 1, confondu avec Darius Nothus; il partage la série, non en 7, 62 et 1, mais en 7 1/2 et 62 1/2, suivant un texte arbitrairement retouché au ℣. 25 : *usque ad Christum ducem hebdomadas septem et LXII ET DIMIDIAM;* il place les 62 semaines et demie avant les 7 semaines et demie, leur point de jonction coïncidant avec la naissance du Christ (an 41 du règne d'Auguste); la demi-semaine finale s'achève pour lui l'an 1er de Vespasien par la ruine de Jérusalem; enfin il additionne la semaine, *hebdomada UNA*, et la demi-semaine, *DIMIDIA hebdomadis* (non : *IN DIMIDIO hebdomadis*), dont parle le ℣. 27, et applique ces dix ans et demi sur la partie finale de toute la série pour aboutir également à la ruine de Jérusalem. On peut résumer ainsi toute l'interprétation : 70 semaines (62 1/2 et 7 1/2) sont accordées au peuple juif pour se refaire et attendre des temps plus heureux, s'il veut bien toutefois croire au Messie qui apparaîtra à cette époque. Mais Dieu savait bien que les Juifs ne croiraient point au Messie, mais le mettraient à mort. Il veut alors néanmoins l'annoncer, et il reprend : A la fin des 62 *semaines* 1/2 que j'ai dites, le Saint des Saints naîtra et sera oint; durant les 7 *semaines* 1/2 il souffrira et mourra; en punition du crime commis, la ville et le temple seront détruits à la fin des 7 semaines 1/2. — Peu d'écrivains ont, avec Tertullien et ses suivants, terminé exactement les semaines à la ruine de la ville sainte : nous comptons seulement, parmi les Pères, Clément d'Alexandrie et Isidore de Péluse, au moyen âge, Pierre Alphonse et Pierre de Blois. Pour Isidore, le point de départ est constitué par l'autorisation donnée à Néhémie de relever les murailles de Jérusalem la 20e année du règne d'Artaxerxès Ier. Les trois autres ont fixé ce point au début du règne de Darius le Mède (P. Alphonse, P. de Blois) ou de Cyrus (Clément). Le célèbre prêtre alexandrin fait coïncider probablement la fin des 69 premières semaines avec le baptême du Christ; Isidore, P. Alphonse et P. de Blois avec le commencement de la guerre juive, que celui-là date la 7e année de l'empereur Claude, ceux-ci la 1re de Vespasien au moment où Titus apparut devant Jérusalem avec l'armée romaine. Ces auteurs (sauf Clément) ne détaillent pas autrement les semaines, même la dernière; mais ils entendent que le Christ a paru au cours de ces semaines, comme l'a montré leur exégèse. On peut réunir à ce premier groupe les demi-eschatologues, Hippolyte, Ammonius, le pseudo-Cyprien, parallèles à Clément pour les 69 semaines; Brunon d'Asti (20e année d'Artaxerxès [II ?] à la mort de Jésus). — *b*) Le second groupe ou catégorie qui renvoie la ruine de Jérusalem à quelque quarante (Titus) ou même cent ans (Adrien) après la clôture de la période des semaines et qui ferme à peu près exactement cette période sur le Messie, voir col. 86-88, comprend d'abord un bloc d'écrivains traditionnels dont le système de computation offre comme principale originalité d'avoir à sa base des années lunaires. Les 70 semaines ne font plus 490 ans, mais seulement 475. Pour tous, sans exception, la série s'ouvre à la 20e année du règne d'Artaxerxès

Longuemain; mais pour les uns elle se clôt à
du Christ (16e ou 18e année de Tibère), pour les
une « demi-semaine », à savoir 3 ans 1/2 aprè
Africain, que suivent exactement Théodose de M
et l'auteur anonyme du *Tractatus contra Ju*
opine pour la 16e année de Tibère et compu
se mettre en peine d'expliquer le pourquoi des di
7, 62 et 1. Bède le Vénérable et à sa suite les
Raban Maur, Bridfert, Rupert, le Mangeur, le fau
H. de Saint-Cher, Thomas Vallensis, ont poussé
la 18e année du successeur d'Auguste. Selon B
années sont lunaires, parce que ABBREVIATÆ s
baptême du Christ coïncide avec le « milieu de l
nière) semaine », an 15 de Tibère. Sauf ce
détail, le petit groupe bédan se désintéresse éga
de la division 7, 62, 1. — Il n'en est plus ains
Théodoret, que suit Zonaras, Albert le Grand et
le Chartreux. Celui-ci, cf. Jules Africain, *Chro*
chale, se contente, il est vrai, de marquer l
d'arrivée des 69 premières semaines au bapt
Christ, le milieu de la 70e à la mort de Jésus, et
de toute la série à trois ans et demi après le c
ment; mais l'évêque de Cyr et Albert interve
ainsi l'ordre des nombres : 62, 7 et 1. De la 20e
d'Artaxerxès à Hyrcan II, le dernier grand-
asmonéen (Théodoret), ou jusqu'à la 19e année a
naissance de Jésus-Christ (Albert), 62 semaines;
double point au baptême dans le Jourdain (15e
de Tibère), 7 semaines; la dernière comme
Théodoret donne la raison de cette interversion
briel place le Christ immédiatement après les 7 se
(ἕως Χριστοῦ... ἑβδομάδες ἑπτὰ, ponctuation de l'he
voilà le fait; mais si, partant du Christ, l'on re
l'ordre des temps, *après* les 7 semaines (*avant*,
nologiquement) on trouve les 62; puis la subtili
εἶναι δῆλον (!), ὅτι τὰς ἑξήκοντα δύο ἑβδομάδας πρ
τέταχε (ἄγγελος), celui-ci a dit : μετὰ τὰς ἑβδομά
ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα; sinon il
dû dire μετὰ τὰς 7 καὶ μετὰ τὰς 62. — *c*) Un grou
aboutit de même à 3 ans 1/2 après la mort du C
qui dispose et compute de façon identique la de
semaine, a comme chef de file Eusèbe de Cé
Mais pour les 69 semaines Eusèbe compte de
manières assez différentes. Dans la première,
suivent un auteur africain du ve siècle, *Libel*
genealogiis patriarcharum, P. L., t. LIX, col. 5
Andronicus, le savant apologiste de la *Demons*
evangelica ayant compris sous l'expression χ
ἡγούμενος toute la série des grands-prêtres juifs
l'exil babylonien jusqu'à la venue du Sauveur, p
Josué, fils de Josédec, lequel « la première ann
Cyrus » inaugura ses fonctions de souverain sac
teur par le rétablissement de l'autel des holoca
I Esd., III, 2. La liste des grands-prêtres lui fourn
éléments de sa chronologie avec le synchronisme
mort d'Alexandre le Grand, contemporain de Jadd
les dates données par I Mach., XVI, 14, et Jos
Ant. jud., XIII, VII, 4; X, 7; XV, 5; XX, X. Il
ainsi à la mort d'Alexandre Jannée et au règne
veuve de ce dernier, Alexandra, changement qu
pour effet d'accomplir la prophétie incluse da
℣. 25, voir col. 85, en divisant le sacerdoce
royauté entre Hyrcan II et Aristobule, fils de Jann
en préparant ainsi par les rivalités de ces deux pr
l'intrusion, sous Hérode, de grands-prêtres illégit
Dans sa seconde manière, l'évêque de Césarée, se b
sur les textes de Zacharie, I, 7, et 12, qui marque
la 2e année de Darius fils d'Hystaspe comme la
nière des 70 années pendant lesquelles Jérusalem
rester en ruines, et rapprochant ces textes de Dan
2, où le voyant de Babylone aurait eu l'intelligen
cette date et de IX, 25, où Gabriel indique da
reconstruction de la ville sainte le *terminus a qu*

70 semaines, choisit pour son point de départ la 6e année de Darius, voir sa *Chronique*, l. I, c. XVIII, 4, et atteint, de la 66e Olympiade à la 186e, an 4, la première année du règne d'Hérode, le πρῶτος ἀλλοφύλος (βασιλεύς) sous lequel la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 10, plaçait la naissance du Messie. Ont suivi cette deuxième computation d'Eusèbe : Cyrille de Jérusalem, Prosper d'Aquitaine, Isidore de Séville, Fréculph et Sicard de Crémone, *Chronique, P. L.*, t. CCXIII, col. 442. — *d*) Autres systèmes. Sulpice Sévère place le commencement des 69 semaines à la reconstruction du temple, 2e année de Darius fils d'Hystaspe, confondu, lui aussi, avec Darius Nothus ou Ochus, et la fin à la ruine de Jérusalem par Titus sous Vespasien. Il ne dit rien de la dernière semaine. Polychronius fait courir 7 semaines de la 1re année de Darius le Mède à la 2e de Darius fils d'Hystaspe; 62 de la 32e d'Artaxerxès Longuemain à la naissance de Jésus (32e d'Hérode); la dernière de l'an 15 de Tibère à 3 ans 1/2 après la mort du Christ. Basile de Séleucie fixe le début des 69 semaines à l'an 28 de Xerxès, la fin à l'ascension de J.-C., 19e année de Tibère; la dernière s'achève l'an 3 de Caius Caligula. Raymond Martin, que suit Paul de Burgos, remonte à la 4e année de Sédécias, Jer., XXIX, 10, 14; XXX, 18, voit de grands mystères dans la division 7, 62, 1, et finit, avec les Gloses, à la mort du Christ, 18e de Tibère. Après avoir admis une computation parallèle à celles de Théodoret et d'Albert le Grand, sauf l'interversion 62, 7, Nicolas de Lyre revint à celle de Raymond, mais seulement quant à ses points extrêmes. Toute la série, ou plutôt la somme des 70 semaines commence bien la 5e année de Sédécias, six ans avant la destruction de Jérusalem par les Chaldéens; mais les 7 semaines dont l'ange parle d'abord ne commencent que l'année de la destruction, six ans donc après le point de départ de la somme totale. Ces six années forment le début des 62 semaines interrompues alors entre leurs 6e et 7e années par l'intercalation des 7 semaines.

2. Ainsi que les anciens et les écrivains du moyen âge, les modernes qui rapportèrent la fin des 70 semaines d'une façon générale au temps du Christ, en firent coïncider le début avec un *décret* (ou des lettres royales) émanant d'un monarque perse (la Bible mentionne quatre de ces édits : celui de Cyrus, I Esd., I, 2 sq.; celui de Darius, fils d'Hystaspe, I Esd., VI, 1 sq.; celui d'Artaxerxès Longuemain, I Esd., VII, 11 sq.; celui du même Artaxerxès, II Esd., II, confirmé, VI, 15) touchant la reconstruction de la ville ou du temple de Jérusalem, de préférence à une *prophétie* antérieure au temps du retour ayant le même objet (la Bible mentionne sept de ces prophéties : Is., XLIV, 28; XLV, 13; Jer., XXVII, 16 sq.; XXIX, 14; XXX, 18; Bar., II, 34; IV, 23 sq.). Quelques catholiques, Calvin, *Prælectiones in Dan.*, et l'anglais Jean Lightfoot, *Chronique*, ont fixé le *terminus a quo* des semaines, comme Clément d'Alexandrie et Eusèbe (première computation), à la 2e ou à la 1re année de Cyrus. I Esd., I, 2 sq. Les protestants Scaliger, *De emendatione temporum, Epilogism. hebdom. Danielis*, et Jean Driesche (Drusius), XVIe-XVIIe siècle, *Notæ in Sulpitium*, se sont prononcés pour la 2e année de Darius Nothus, mais sans partager l'erreur de Sulpice Sévère. La 2e ou la 6e année de Darius, fils d'Hystaspe, I Esd., VI, 1 sq., seconde manière d'Eusèbe, a eu ses partisans dans Corn. Jansen (Jansenius) de Gand, XVIe siècle, *Concorde des évangélistes*, et Jean Driedoens (Driedo), XVe-XVIe siècle, *De Scripturis et dogmatibus*. Une computation, qui pouvait passer pour « nouvelle » au XVIIe siècle et qui est acceptée par Corneille de la Pierre, *In Dan.*, IX, 25, bien qu'elle ait eu pour auteurs des « chronologues hétérodoxes », dont Louis Cappel, *Chronologia sacra*, Paris, 1655, se fondait sur le décret mentionné, I Esd., VII, 11 sq., et rapporté à la 7e année du règne d'Artaxerxès, à dater de la mort de Xerxès. Cf. Jacques Ayrault (Ayrolus), XVIIe siècle, *Lib. 70 hebdomadum resignatus*, l'anglais Humphrey Prideaux (Pridæus), *Historia Judæorum*, l. V. Mais la 20e année d'Artaxerxès Longuemain, II Esd., II, devait surtout retenir l'attention des modernes comme elle avait fait celle des anciens. Entre cette date (à première vue 445 avant Jésus-Christ) et celle de la mort du Sauveur considérée comme la dernière année de la série des semaines (la 490e) ou la 4e de la 70e semaine (*in dimidio hebdomadis*, la 487e), la somme des années prédites se trouvait contenir un excès variable d'au moins huit années. Afin de restreindre l'intervalle aux limites nécessitées par la croyance, on remet en avant les années lunaires. Cf. Pereira, *In Dan.*; Augustin Torniel (Torniellus), *Annales sacri et profani*, Anvers, 1620; Huet, *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679, prop. IX, c. VIII, n. 9. Ou bien, si l'on tient aux années solaires, on relève la 20e année d'Artaxerxès, soit en augmentant arbitrairement la chronologie des successeurs de ce prince, Galatinus, *De arcanis catholicæ veritatis*, l. IV, c. XIV, Orthonæ-Maris, 1518; soit en le faisant régner huit ans plus tôt, Jacques Usher (Usserius), *Annales V. et N. Test.*, Londres, 1650-1654, an. 474 et 454 avant Jésus-Christ; Claude Lancelot, *Chronologie sacrée*, dans la *Bible* de Vitré, Paris, 1662, c. XX; Bossuet, *Discours sur l'hist. universelle*, Ire partie, 8e époque. D'autres, se fondant sur le témoignage d'historiens anciens, Thucydide, *De bello pelop.*, l. I; Plutarque, *Vitæ* (Thémistocle); Corn. Nepos, *Vitæ* (Thémistocle); Diodore de Sicile, *Biblioth. historica*, part. II, associent Artaxerxès au gouvernement de Xerxès son père la 5e année de celui-ci, soit l'an 480 avant Jésus-Christ, et comptent à partir de cette date sa 20e année, qui tombe alors l'an 460; mais comme les paroles de l'ange *ab exitu sermonis* doivent, pense-t-on, s'entendre de la reconstruction effective de Jérusalem et qu'il a fallu trois ans pour qu'elle fut opérée, Josèphe, *Ant. jud.*, l. XI, c. V, les semaines d'années ne commencent à courir que l'an 23 d'Artaxerxès, soit l'an 457 avant Jésus-Christ, et se terminent exactement l'an 33 de notre ère, une « demi-semaine » après la mort du Christ. Cf. Jacques Tirin, *Chron. sacra*, c. XXXVIII; Nicolas Abram, *Pharus Vet. Test.*, dans Menochius, *Commentarii*, édit. Tournemine. Tournemine a légèrement corrigé ce système en faisant associer Artaxerxès au gouvernement la 7e année de Xerxès; les semaines commencent vingt ans après. Mais Petau, *Opus de doctrina temporum*, l. X, c. XXV; *Rationarium temporum*, part. II, l. III, c. X; *Dogmata, De incarnatione*, l. XVI, c. VIII, et Pierre Poussines (Possinus), *Dissertatio*, dans *Menochii suppl.* de Tournemine, avec ou après eux beaucoup d'autres, Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, Paris, 1730, t. II, diss. II; Louis Legrand, *De incarnatione*, 1754, diss. II, c. I, a. 2, § 2, etc., ont descendu encore jusqu'à la 10e ou même la 12e année de Xerxès l'accession au pouvoir de son fils Artaxerxès; la première semaine s'ouvre l'an 454 avant Jésus-Christ, la dernière finit l'an 37 de notre ère, le Christ étant mort l'an 33. Très peu d'auteurs catholiques modernes ont suivi R. Martin ou Nicolas de Lyre (seconde manière) en fixant le *terminus a quo* des semaines à quelque prophétie antérieure à la captivité. Citons seulement, d'après Corneille de la Pierre, Vatable, *Annotationes*, et Galatinus, *op. cit.*, l. IV, c. XVI, contrairement à l'opinion formulée au c. XIV.

3. Les contemporains laissant également de côté les décrets de Cyrus et de Darius, fils d'Hystaspe, se sont prononcés en général pour l'un ou l'autre édit d'Artaxerxès. Pour l'édit rendu en faveur d'Esdras, I Esd., VII, c'est-à-dire pour la 7e année d'Artaxerxès, soit, non plus l'an 457 (Cappel, Corneille de la Pierre, Ayrault, Prideaux), mais l'an 454 après rectification, la 69e semaine finissant l'an 29 de notre ère au baptême du

Christ, et la mort de Jésus tombant l'an 33 : Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel,* dans la *Revue catholique de Louvain,* 1875; Neteler, *Die Zeit der 70 Jahreswochen Daniels,* dans *Tübinger Quartalschrift,* 1875, p. 133 sq.; Palmer, *Commentatio in Dan.,* Rome, 1874; Rohling, *Das Buch des Proph. Dan.,* Mayence, 1876, p. 270 sq.; Corluy, *Spicilegium,* Gand, 1884, t. I, p. 498 sq.; chez les protestants conservateurs, Auberlen, *Der Prophet Daniel,* Bâle, 1874, p. 123, et autres. Cf. Zöckler, *Der Prop. Dan.,* Leipzig, 1870, p. 189. Pour l'édit rendu en faveur de Néhémie la 20ᵉ année d'Artaxerxès, associé au gouvernement de son père l'an 480 avant Jésus-Christ, mais à partir toutefois de la reconstruction effective de Jérusalem (an 458/457, cf. Tirin, Abram, Tournemine) : Stavvars, *Die Weissagung Daniels,* dans *Tübinger Quartalschrift,* 1868, p. 416 sq. Pour la 20ᵉ année coïncidant avec l'an 454 avant Jésus-Christ (cf. Petau, etc.): Dereser, Allioli, Trochon dans leurs commentaires de Daniel; Bade, *Christologie des alten Test.,* Munster, 1862, t. III, fasc. 2; Reinke, *Die messian. Weissagungen,* Giessen, 1862, t. IV, fasc. 1; G. K. Mayer, *Die messian. Prophezien des Daniels,* Vienne, 1866; Palmieri, *De veritate historica libri Judith aliisque SS. locis,* Appendix, Gulpen, 1886; Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis,* Appendix, Louvain, 1887, p. 347 sq.; chez les protestants, Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel,* Berlin, 1831.

Remarques critiques. — Tous les systèmes traditionnels de computation des semaines daniéliques ci-dessus énumérés semblent reposer en dernière analyse sur la présomption antécédente que la prophétie se rapporte directement au Messie, présomption dont ils paraissent bien être l'inférence plutôt que les prémisses. On part sans doute de la « *parole* pour rebâtir Jérusalem », ỳ. 25; mais on s'étudie à faire aboutir au Christ, parce qu'on y doit aboutir sur les données verbales des versets 24-27, voir col. 81, 84-86, la computation que l'on est censé avoir érigée sur la date présupposée de cette parole. Quelle qu'ait été la date choisie, 4ᵉ ou 5ᵉ année de Sédécias, 1ʳᵉ de Darius le Mède, 1ʳᵉ ou 2ᵉ de Cyrus, 6ᵉ de Darius, fils d'Hystaspe, 7ᵉ ou 20ᵉ d'Artaxerxès, voire 1ʳᵉ ou 2ᵉ de Darius Nothus, les interprètes ont toujours conduit leurs calculs au temps de la mort de Jésus, encore qu'ils aient dû, pour y parvenir, user d'arbitraire comme Tertullien, Théodoret, Albert le Grand et Nicolas de Lyre, dans la disposition des séries de semaines, ou comme Galatin, Usher et Bossuet, dans la chronologie des rois de Perse; recourir à l'hypothèse certainement erronée d'une computation juive par années lunaires, comme tous les suivants de Jules Africain et de Bède; admettre surtout entre les séries 7 et 62, ou principalement entre la 69ᵉ et la 70ᵉ semaines, des intervalles parfois fort longs que ne suppose nullement le discours de l'ange, ainsi particulièrement Polychronius et Eusèbe avec son école dans ses deux manières, sans parler de la confusion toujours latente entre les Darius. L'opinion maintenant la plus accréditée chez les théologiens catholiques depuis les travaux de Petau, et qui semble si bien assise, du moins au premier regard, ne paraît pas échapper plus que ses aînées au grave soupçon de la pétition de principe : on continuera à refuser toute considération à l'hypothèse d'un *terminus a quo* des semaines coïncidant avec la date d'une *parole prophétique* antérieure au temps du retour, parce qu'on voit immédiatement l'impossibilité d'atteindre ainsi l'époque contemporaine de Notre-Seigneur. Que si l'on fait abstraction de cette époque et si l'on veut s'en tenir d'abord aux simples et tout objectives données des textes, la solution rejetée paraît de suite gagner beaucoup en probabilité. L'annonce des 70 semaines, ỳ. 24 sq., est, sans que le moindre doute puisse être élevé sur la question, étroitement liée aux méditations de Daniel sur une « *parole* » du Seigneur à *Jérémie le prophète* relativement au nombre des années de la captivité, lequel « nombre » était de « soixante-dix », ỳ. 2; car c'est à ce sujet que le voyant de Babylone va recevoir communication d'une nouvelle « parole », parole « *sortie* » de la bouche divine précisément durant la prière qu'il fit à la suite de ses méditations, ỳ. 23. Et la pointe du discours aussi est en ceci : la *parole* dite à Jérémie faisait savoir que Jérusalem « resterait en ruines 70 ans durant », ỳ. 2 : la *parole* dite à Daniel apprend à celui-ci que les « soixante-dix ans » sont devenus « soixante-dix semaines » d'années, non plus « de ruines » assurément, mais de relèvement, mais de pardon. Or, de quel moment ces semaines commencent-elles à courir? « Du moment où il « *est sorti* » une « parole que Jérusalem serait rebâtie », ỳ. 25. Et que peut être maintenant cette « parole » dans un tel contexte, sinon une autre prophétie « *sortie* » également de la bouche divine et à chercher dans le passé, là même où Daniel avait déjà trouvé la « parole des soixante-dix années », dans « les livres », dans la collection des « paroles de Jahvé » qu'est en réalité le livre de Jérémie, livre presque entièrement composé, on le sait, de morceaux prophétiques à l'en-tête desquels on trouve plus de quarante fois en manière de titre la formule presque invariable : « *Parole* de Jahvé à *Jérémie le prophète.* » Le passage, Jer., XXX, 18; XXXI, 38, remplit toutes ces conditions.

Si maintenant l'oracle des semaines est déjà un développement greffé sur la « vision » du c. VIII, comme il paraît bien aux paroles de l'ange, IX, 24 : « Sois attentif à la parole et *comprends la vision,* » paroles manifestement concordantes à la réflexion de Daniel parlant à la première personne, VIII, 27 : « Je restais bien étonné de la *vision,* » de cette vision du c. VIII qui « se rapportait *à des temps éloignés* », ỳ. 26; si cet oracle a, par une conséquence obligée, pour objet propre et premier de fixer et de détailler ces *temps éloignés;* si les c. X et XI sont, à leur tour, une nouvelle satisfaction donnée à la légitime curiosité du voyant, qui « dès le premier jour avait eu à cœur de comprendre », X, 12, et s'était « humilié » devant Dieu, cf. IX, 3-20; si, au cours des nouvelles visions mentionnées dans ces c. X et XI, Daniel eut précisément « l'intelligence », entière cette fois, de la *vision,* X, 1, de celle du c. VIII et déjà mesurée, supputée en semaines d'années, vu qu'elle « concernait *la suite des temps* » où il « devait arriver » quelque chose de remarquable « à son *peuple* », X, 14; cf. IX, 24 : « 70 semaines ont été fixées sur ton *peuple*...; » si les événements marqués au c. XI ont bien donné au prophète cette pleine « intelligence » qu'on lui avait promise, X, 14, 21; XI, 2, comme l'expression de la « vérité » même; si enfin, quelques détails de ces événements vont s'appliquant, par la force des choses, par l'effet de ce mouvement des paroles et des visions progressant en plus grande clarté, sur les traits historiques servant au c. IX, 25-27, de points d'articulation aux séries de semaines, 7, 62, 1, une demi-semaine, voir col. 89-90, et si ces détails se réfèrent à des temps antérieurs à ceux du Sauveur, aux temps enfermés par l'interlocuteur de Daniel, X, 16 sq., entre la 3ᵉ année de Cyrus, cf. X, 1, avec XI, 2, et la mort d'Antiochus IV Épiphane, il est clair que les soixante-dix semaines d'années sont elles-mêmes à enfermer, dans leur total et leurs subdivisions, entre la « parole » adressée à Jérémie sur la fin du règne de Sédécias et la « ruine » du prince syrien persécuteur des Juifs sortis depuis longtemps de captivité. Ainsi apparaissent moins probables, dépourvus qu'ils sont de références réelles avec le contexte de l'oracle des semaines, les deux terminus de ces semaines, préférés par la tradition : la 20ᵉ année d'Artaxerxès, la mort du Christ. Du reste, il est beaucoup plus logique d'admettre que, à l'annonce des semaines, à l'exposé de leur distribution, l'esprit du

voyant de Babylone s'attacha de préférence, pour en bien saisir les rapports avec l'histoire de son époque, à des notions déjà familières telles que les paroles dites à Jérémie le prophète, plutôt qu'à de futurs édits dont il ne pouvait avoir à ce moment aucune connaissance naturelle, et dont l'ange Gabriel ne lui a donné ou le « fils de l'homme » du c. x, 16 sq., ne lui donnera aucune connaissance prophétique. De même pour les rapports de l'oracle avec l'histoire de l'avenir, Daniel dut « avoir à cœur de la comprendre », cette histoire encadrée qu'elle était maintenant par la chronologie desdites semaines, en se référant d'abord à la *vision* du c. VIII dont cette chronologie devait lui préparer l'intelligence, IX, 22, 24; X, 1, etc., et dont une explication sommaire lui avait déjà été donnée, III, 13 sq., et en des termes que tous les interprètes, sans exception, reconnaissent viser spécialement l'époque d'Antiochus Épiphane. Car, aussi bien, s'unissent, se compénètrent, s'identifient, du c. VII au c. XII du livre, dans un ordre à peu près constant, pour définir à chaque nouvelle fois un seul et même objet prophétique, à savoir les événements fâcheux qui doivent signaler à Jérusalem et dans toute la Judée les dernières années du prince syrien, nombre de traits qui ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres, signifier des choses différentes. Ainsi la *guerre* et la *dévastation* qui fondent sur le peuple des saints et sur la cité, cf. VII, 21; VIII, 24, 25; IX, 26; XI, 31, 33-34; l'*hostilité* du *prince* étranger à l'égard de l'*alliance* d'Israël avec Jahvé, cf. IX, 27*a;* XI, 28, 30, 32; la *cessation* ou plutôt l'*abolition* du *thâmid* ou sacrifice perpétuel, cf. VIII, 11, 13; IX, 27*b ;* XI, 31; XII, 11, et aussi Exod., XXIX, 38-42; l'*abomination* du prince *dévastateur* substituée, dans le temple, à l'*offrande* quotidienne, cf. VIII, 13; IX, 27*c;* XI, 31; XII, 11; la *durée* de ces épreuves, évaluée à trois ans et demi environ, cf. VII, 25; VIII, 14; IX, 27*b;* XII, 7, 11-12; la *chute* lamentable du persécuteur, cf. VII, 26; VIII, 26; IX, 26*c*, 27*d;* XI, 45; l'*arrêté* ou *décret* divin par l'effet duquel sont arrivées et la guerre faite aux saints et la ruine du prince, cf. IX, 26*d*, 27*d;* XI, 33; le *temps de la fin* où doit cesser la persécution et commencer le règne de la justice éternelle, cf. VIII, 17-19; IX, 26*d;* XI, 27, 35-36, 40*;* XII, 4, 9, 13. Il est vrai que l'intervalle compris entre les dernières années de Sédécias et la mort d'Antiochus devient alors trop court et ne peut que laisser déborder d'au moins soixante-cinq les 490 années des semaines (589, 10e année de Sédécias — 164, mort d'Antiochus = 425). Mais il n'est pas bien sûr que ces 490 années doivent être prises, non plus que leurs subdivisions 49 (sept semaines), 434 (soixante-deux semaines) et 7 (une semaine), pour autre chose que des nombres ronds, approximatifs. Les soixante-dix ans de Jérémie, XXV, 12, dépassent aussi de vingt ans la période réelle de la captivité (586, prise de Jérusalem — 536, édit du retour = 50). Les nombres 7, 70 sont, dans les textes bibliques, plutôt symboliques; cf. seulement Lev., XXVI, 27-39, passage auquel se réfèrent, du reste, les versets 11 et 13 de la prière de Daniel, comme pour faire pressentir la conversion des 70 ans de Jérémie en 70 années sabbatiques ou semaines d'années; puis Matth., XVIII, 32, etc. Dans l'explication de la prophétie des semaines donnée au c. XI, le « fils de l'homme », enfin, laisse de côté toute chronologie précise et se contente de rattacher les événements à la série des principaux rois étrangers qui doivent occuper la scène de l'histoire, de Cyrus à Antiochus IV.

III. INTERPRÉTATION CRITIQUE. — 1° *Son histoire.* — 1. *Dans l'antiquité.* — Dès avant Jésus-Christ, l'oracle des semaines fut rapporté aux temps d'Antiochus Épiphane indépendamment de l'explication qui paraît bien en avoir été donnée aux c. X-XII du livre. Voir plus haut. Peut-être l'auteur de la section IV du livre d'Hénoch, LXXXV-XC, n'a-t-il partagé en 70 périodes le temps écoulé depuis la captivité jusqu'au soulèvement machabéen, LXXXIX, 59; XC, 14, que pour se mettre à l'unisson d'une tradition juive qui enfermait les 70 semaines dans le même espace de temps. Voir F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,* Paris, 1906, p. 218. Mais un document de première valeur qui accuse sûrement cette tradition, c'est la version alexandrine des versets 24-27 du c. IX, bien qu'elle présente une grande divergence dans les indications chronologiques de ces versets par rapport au texte hébreu. Dans celui-ci, il est constamment question de semaines d'années, tandis que, dans la traduction grecque, l'expression de « semaine » d'abord n'est conservée qu'aux versets 24 et 27 et ensuite doit s'entendre, en ces deux passages, de semaine de jours, à côté d'autres données chronologiques ayant gardé, 25, 26, la signification première d'années. D'après ce complexus nouveau, l'exil doit durer 70 semaines encore, soit un an et quatre mois à partir de la première année du règne de Darius le Mède; puis s'accompliront tous les oracles antérieurs, et celui de Jérémie en particulier, par le rachat spirituel du péché et le relèvement de la ville sainte. Daniel lui-même contribuera à ce relèvement (οἰκοδομήσεις, 25). Cependant il y aura dans l'avenir une autre reconstruction après une autre dévastation, à savoir dans 139 ans (μετὰ 77 καιροὺς καὶ 62 ἔτη), que l'on doit compter très probablement de l'an 312 avant notre ère, soit de l'an 1er de l'ère des Séleucides. Ainsi nous tombons en pleine persécution religieuse organisée dès l'an 170 contre les Juifs par Antiochus IV. Aussi le Daniel alexandrin voit-il successivement l'onction sacerdotale légitime disparaître (ἀποσταθήσεται χρίσμα) avec Onias III, l'armée syrienne saccager la ville et le sanctuaire, l'autel des holocaustes profané, le sacrifice quotidien interrompu, puis enfin l'alliance rétablie pour longtemps (κατισχύσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας). V. Fraidl, *Die Exegese der 70 Wochen,* p. 4-21; Bludau, *Die alex. Uebersetzung des B. Daniel,* p. 104-130.

Dans l'antiquité chrétienne, seuls Julius Hilarianus (fin du IVe siècle) et quelques exégètes contemporains de Théodoret, *In Dan., P. G.,* t. LXXXI, col. 1256 sq., ont émis sur Dan., IX, 24-27, des conclusions semblables à celles des critiques modernes. Hilarianus, *De duratione mundi, P. L.,* t. XIII, col. 1097 sq., compte les 7 premières semaines de l'an 1er de Darius le Mède (la 21e de la captivité) jusqu'à l'an 1er de Cyrus le Perse (la 70e de la captivité); le *Christum ducem* du ℣. 25 est Zorobabel, qui « ramène le peuple juif de Babylonie » en Judée. Les 62 semaines finissent l'an 141 de l'ère des Séleucides (171 avant Jésus-Christ; l'*unctio* ou χρίσμα du ℣. 26 est ou bien le sacerdoce, ou bien l'ensemble du culte du vrai Dieu. Au milieu de la dernière semaine qui se termine l'an 148 (164 avant Jésus-Christ), Antiochus interrompt le sacrifice et dresse sur l'autel la statue de Jupiter Olympien (l'abomination). Selon l'évêque africain, Darius le Mède aurait donc régné 49 ans, et la première année de Cyrus serait non pas l'an 1er de la prise de Babylone, mais de son élévation au trône des Perses : les 30 années du règne total de Cyrus seraient à compter dans les 62 semaines. Pour atteindre l'an 141 des Séleucides, Hilarianus augmente de 33 années la réelle durée de l'empire perse, et de 11 à 12 celle de la période gréco-syrienne.

2. Le XVIe siècle vit renaître le système dans les ouvrages des théologiens Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* l. VIII, hær. XII, Venise, 1556, p. 1040, et de William Hessels, van Est (Guill. Estius), *Annotationes in præcipua ac difficiliora sac. Script. loca,* Anvers, 1699, p. 374-375. Au XVIIe, le chevalier Jean Marsham, *Chronicus canon ægyptiacus,* etc., Londres, 1672, sæc. XVIII, le reconstruisit sur le plan que lui avait donné J. Hilarianus; sauf que les 62 semaines com-

mencent à la ruine de Jérusalem, 21 ans avant le point initial des 7 premières semaines (an 21 de la captivité) qui leur sont alors parallèles. Jean Hardouin, *De LXX hebdomadibus Danielis*, dans *Opera selecta*, Amsterdam, 1705, p. 880-903, fit partir du même point la 4e année de Jojakim, Jer., XXV, les deux séries 7 et 62; la première finit en 557 lorsque Cyrus accède au trône des Mèdes conquis, la seconde en 172 lorsque Judas Machabée (autre *Christum ducem*, ỷ. 25, commence à faire parler de lui; le *Christus occisus* du ỷ. 26 est bien le Messie, mais figuré dans Onias III mis à mort l'an 171, au cours de la 63e semaine, laquelle se trouve être aussi la 70e; les ravages d'Antiochus Épiphane sont également figuratifs : ils annoncent ceux de Titus. Au XVIIIe siècle, dom Augustin Calmet, *Dissertation sur les 70 semaines de Daniel*, dans *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. IV, p. 614-621, rejette les systèmes de Marsham et de Hardouin. Les 70 semaines commencent l'an de la ruine de Jérusalem prise par les Chaldéens, et le *Christum ducem* des 7 premières semaines est Cyrus; Cyrus renvoie les captifs, et c'est alors que se réalisent les biens promis au ỷ. 24 : les Juifs désormais n'adoreront plus les idoles, Dieu oubliera leurs infidélités passées, le temple est reconstruit et reconsacré. Les 62 semaines courent de cette époque au meurtre d'Onias III. Le reste de l'oracle s'applique au temps d'Antiochus IV. Et c'est Calmet qui reconnaît et affirme que les c. VII-XII du livre de Daniel n'ont au fond qu'un seul grand objet : faire savoir au prophète ce qui devait arriver au peuple juif et aux nations de l'Orient depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Antiochus Épiphane.

Les critiques protestants modernes et contemporains se tiendront généralement dans le cadre tracé par Marsham, Hardouin, Calmet, insuffisant à contenir les 490 ans des 70 semaines si l'on ne rabat les sept premières sur les 62. Seul Bœhmer, *Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft*, 1857, p. 39 sq., a voulu compter ce total et en a reculé l'année initiale jusqu'en 654 avant Jésus-Christ, date supposée du retour du roi Manassé, II Par., XXXIII, 13 : cette date est arbitrairement choisie; les deux autres sont 605 et 171, la série finit l'an 164. Beaucoup supposent parallèles et partant du même point les deux séries 7 et 62, quoique ce point de départ ne soit point, chez tous, uniforme, et que l'on trouve d'étranges computations qui prennent à rebours les 7 premières semaines, et placent l'Oint du ỷ. 25 en arrière, avant le temps de la captivité. Comptent les 62 semaines et les 7 semaines, dans le sens parallèle et convergent, de la « parole » de Jérémie, XXV, aux temps d'Antiochus : C. Wieseler, *Gött. gel. Anzeigen*, 1846, p. 43 (an 606-172 ou 175; l'Oint des versets 25 et 26 est Onias III); Hitzig (définitivement), *Das Buch Daniel*, 1850 (606-172; Oint du ỷ. 25 = Cyrus (536); Oint du ỷ. 26 = Onias); Meinhold, *Das Buch Daniel*, 1889, et Behrmann, *Das Buch Daniel*, 1894 (comme Hitzig), de la ruine de Jérusalem contemporaine de la « parole de Jérémie, XXXII; Henri Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, 1781, t. III, p. 253 sq. (an. 588-170; l'Oint du ỷ. 25 était bien le Messie qui n'est pas venu au temps fixé, celui du ỷ. 26 est Onias); von Lengerke, *Das Buch Daniel*, 1835 (588-536, Oint = Cyrus; 588-220, Oint = Séleucus Philopator (!) empoisonné par Héliodore l'an 175 avant Jésus-Christ; la 70e semaine avait commencé en 178). Comptent les 62 semaines et les 7 semaines dans le sens parallèle mais divergent : G. Eichhorn, *Die hebr. Propheten*, 1816-1819, t. III, p. 47 (les 62 semaines courent de l'an 606, Jer., XXV, à l'an 165, purification du temple par Judas Machabée, les 7 semaines partent de l'an 536, édit de Cyrus, et remontent en arrière jusque vers l'an 588, l'Oint du ỷ. 25 étant Nabuchodonosor (!); la 70e semaine est comprise entre les dates 170-165, avec l'Oint du ỷ. 26 identifié à Onias III); Ammon et le docteur Paulus (comme Eichhorn), sauf que Paulus date ainsi les 62 semaines : 588-154, identifie l'Oint du ỷ. 25 avec Sédécias, celui du ỷ. 26 avec la souveraine sacrificature entre Onias et Jonathan, et fait commencer la 70e semaine l'an 175 avant Jésus-Christ. Beaucoup aussi, reportant à l'époque machabéenne la composition du livre de Daniel, gardent l'ordre continu 7 + 62 + 1, et attribuent simplement à un calcul inexact de l'auteur mal renseigné sur le temps écoulé depuis l'exil l'écart si considérable de la computation daniélique d'avec la chronologie réelle. Bleek, *Theologische Zeitschrift* de Schleiermacher, t. III, p. 292 (an. 588-536, Oint = Cyrus; 536-175, Oint = Séleucus Philopator; 175 sq.); Graf, art. *Daniel*, dans *Bibel-Lexicon* de Schenkel, 1869; Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 328-330; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.*, 3e édit., 1898, Leipzig, t. III, p. 189-190; Cornill, *Die 70 Jahrwochen Daniels*, 1889; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 438 (selon ceux-ci l'Oint du ỷ. 26 est plutôt Onias); Bevan, *A short comm. on the Book of Dan.*, 1892 (ỷ. 25, an. 588-536, Oint = Josué fils de Josédec; ỷ. 26, 536-171, Oint = Onias III, le prince qui vient = Jason, frère et successeur d'Onias, cf. II Mach., V, 7-10; ỷ. 27, Antiochus); Marti, *Das Buch Daniel*, 1901 (ỷ. 25, an. 586-538, Oint = Josué; ỷ. 26, 538-171, Oint = Onias III, le prince qui vient est encore Onias III renversé « avec » la ville, voir col. 98; ỷ. 27, Antiochus); Driver, *The Book of Daniel*, 1900 (ỷ. 25, an. 586-538, Cyrus; ỷ. 26, 538-171, Onias III; ỷ. 27, persécution d'Antiochus). Bertholdt, *Daniel übersetzt und erklärt*, 1806-1808, et Ewald, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. VI, p. 194, ont exposé des systèmes assez peu clairs et trop arbitraires sans arriver à résoudre la difficulté.

2° *Bases de la théorie.* — Abstraction faite des tendances rationalistes qui ont pu inspirer et guider ses fauteurs protestants, surtout dans les commencements, voir Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel*, 1876, p. 283 sq., l'interprétation critique des 70 semaines peut être comparée à l'interprétation ecclésiastique traditionnelle, à la fois pour la fermeté de son principe fondamental et pour la variété des opinions émises sur ses points secondaires. Comme les auteurs catholiques, exégètes ou théologiens, rapportent unanimement l'oracle au temps du Christ, sans avoir pu s'entendre sur tout autre aspect de la question, ainsi les critiques sont unanimes à le rapporter au temps d'Antiochus IV Épiphane, sans avoir pourtant réalisé l'identité des opinions sur la date précise du *terminus a quo* des semaines, sur l'arrangement des trois fractions entre lesquelles elles se trouvent partagées, sur l'identification des personnes ou des événements qui les déterminent. N'y aurait-il pas dans cet état de choses que l'on peut dire général comme une invitation tacite à ne considérer, dans la prophétie, que le point d'arrivée pour lequel principalement elle fut émise, avec licence de ne se point mettre trop en peine d'expliquer à fond tous ses moindres détails? Quelle prophétie, du reste, prise dans son sens premier, direct et littéral, est si précise qu'il ne nous reste plus maintenant d'autre soin que d'en transporter sur elle l'accomplissement historique pour admirer la parfaite coïncidence de toutes les parties, de même que l'on transporte par la pensée un triangle sur un autre triangle en vue d'en démontrer la mutuelle et parfaite égalité? — *a*) Les critiques ont fini par saisir cette nuance, et rejetant peut-être à tort les conjectures d'Eichhorn, *op. cit.*, de Bertholdt, *op. cit.*, et de Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, 1832, qui trouvaient dans les nombres de la prophétie une certaine « poésie », ou mieux encore un « symbolisme sacré et prophétique » s'exprimant en « chiffres ronds », ils ont, en tout cas, définitivement posé en principe

l'« erreur » commise par l'auteur du livre dans l'appréciation du temps écoulé entre la chute de l'empire chaldéen et la mort du grand-prêtre Onias III. Bevan, *op. cit.*, p. 148-149; Marti, *op. cit.*, p. 72-73. Le mot dépasse assurément la mesure; aussi, dans l'hypothèse critique, la seule base acceptable pour la computation des semaines serait-elle le symbolisme du schéma de « soixante-dix » imposé en quelque sorte par les 70 ans de Jérémie, partageable par à peu près en schémas secondaires de 7, 62 et 1, selon la situation chronologique approximativement appréciée par le prophète écrivain, et sans que celui-ci se fût autrement soucié de la faire matériellement exacte, des jalons posés par l'histoire : Cyrus, reconstruction de Jérusalem, Onias III, Antiochus, etc., sur la route à parcourir à partir des temps daniéliques. Driver, *op. cit.*, c. IX, dissertation appendiculaire. — *b*) Un autre fondement du système et qui, une fois bien assis, cadrerait fort à la symbolisation des semaines, c'est la thèse critique de la composition du livre au temps d'Antiochus IV par un écrivain juif machabéen. Voir col. 72-73. Abstraction faite de la vision du c. IX, toutes les visions paraissent aboutir à l'impie Antiochus dont l'auteur nous fait connaître la vie en détail jusqu'en 168, spécialement au c. XI, ainsi que les démêlés et les alliances des Séleucides et des Lagides au début du IIe siècle avant notre ère; mais l'abondance et la précision des détails historiques sont restreintes à cette seule période gréco-syrienne, les quatre empires sont à peine esquissés et l'écrivain en déroule l'histoire comme si elle appartenait à un passé déjà éloigné; d'autre part, le vague du détail recommence justement lorsqu'il s'agit de prédire la mort d'Antiochus et les événements qui la devaient circonstancier et conditionner. Or, la prophétie des semaines coïncide dans toute hypothèse, pour une bonne part, à savoir pour les semaines correspondantes aux IVe et IIIe siècles avant notre ère, avec l'époque imprécise et obscure des autres visions; elle n'indique même aucun événement pour cette période; elle détaille pourtant avec complaisance et clarté suffisante la dernière semaine, où les faits et les temps vont d'eux-mêmes à s'identifier aux faits et aux temps de la persécution de l'Épiphane marqués dans les autres visions; elle se garde enfin de rien dire de précis sur la ruine du persécuteur. L'auteur agirait donc en tout comme s'il écrivait en l'année 168; et l'oracle des semaines ne serait, lui aussi, qu'une vue rétrospective des temps écoulés depuis la captivité, un cadre chronologique ou approximatif, ou symbolique, donné aux événements intéressant particulièrement la nation juive durant les siècles compris entre la date du retour et les jours d'épreuves amenés par l'oppression syrienne sous Antiochus IV. Le pseudo-Daniel aurait esquissé ce cadre en style prophétique, ou mieux apocalyptique, dans l'intention de mettre en relief, par une fiction dont usèrent dans une si large mesure les auteurs d'apocalypses juives, l'action de la providence divine sur la suite heureuse ou malheureuse pour le peuple choisi des rapports de ce dernier avec les autres nations : Dieu qui a tiré de peine « les saints de son royaume » lors de Cyrus et de la reconstruction de Jérusalem après le retour, ne saurait manquer de les sauver aussi lors des attentats commis contre eux, contre le temple et le sacerdoce, contre la ville, par le plus cruel et le plus implacable des rois païens, par l'impie et l'artificieux Épiphane. — *c*) Le sectionnement du ỷ. 25 dans le texte massorétique a eu aussi sa part d'influence dans l'œuvre de l'interprétation critique. Un « oint », gratifié par surcroît du titre de « prince », se trouvant placé à la fin des sept premières semaines, il devenait impossible d'attribuer cette double qualification à quelque important personnage que ce fût sur la lisière commune des Ve et IVe siècles, 49 ans (7 × 7) environ après l'édit d'Artaxerxès (soit 454). Et encore que les 62 semaines fussent peut-être à considérer comme un chiffre rond, approximatif, symbolique, attendu qu'elles ne pouvaient plus être rétrécies, il fallait en faire remonter le point de départ beaucoup plus haut qu'Artaxerxès, jusqu'à l'édit de Cyrus, sinon jusqu'à l'avènement de ce prince au trône des Perses, moments indiqués par Isaïe, XLIV, XLV. Le point initial des 70 semaines reculait encore de 49 ans en arrière et atteignait les temps des plus ardentes prédications de Jérémie, XXV, XXX-XXXI.

A condition qu'on dût la dépouiller de toute nuance rationaliste et de tout caractère d'hostilité à la véracité de l'auteur sacré, l'interprétation critique pourrait être acceptée par le catholique le plus sincère, soit que celui-ci considérât l'oracle des semaines comme une véritable prophétie, soit qu'il le voulût composé au temps d'Antiochus : annonce prophétique de l'avenir, ou histoire sainte du passé et du présent, mais type historique, Dan., IX, 24-27, garderait également bien dans son objet direct le sens messianique que lui a reconnu ou attribué la tradition chrétienne depuis l'origine jusqu'à nos jours. Cf. cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, p. 136-165.

Tous les commentaires et les monographies : 1° Catholiques : Hardouin, *De LXX hebdomadibus Danielis*, dans *Opera selecta*, Amsterdam, 1705, p. 880-903; Calmet, *Dissertation sur les 70 semaines de Daniel*, dans *Commentaire littéral*, 2° édit., Paris, 1726, t. VI, p. 614-621; Scholl, *Comment. exeget. de septuaginta hebdomadibus Danielis*, 1829; Bade, *Christologie des Alten Testament*, t. III, fasc. 2, Munster, 1852, p. 75-134; Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, Giessen, 1862, t. IV, p. 167-440; Mayer, *Die mess. Prophezien des Daniel*, Vienne, 1866, p. 158 sq.; Stavvars, *Die Weissagung Daniels in Beziehung auf das Taufjahr Christi*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1868, p. 416 sq.; Reusch, *Patristische Berechnung der 70 Jahreswochen, ibid.*, 1868, p. 536 sq.; Neteler, *Die Zeit der 70 Jahreswochen Daniels, ibid.*, 1875, p. 133 sq.; Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels*, Graz, 1883; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 474-515; Lamy, *La prophétie de Daniel*, dans *La controverse*, Lyon, février 1886; et dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 698-721; Palmieri, *Vaticinium Danielis*, dans *De veritate historica libri Judith*, Gulpen, 1886, p. 61-112; Hebbelynck, *Interpretatio vaticinii de septuaginta hebdomadis*, dans *De auctoritate historica libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 281 sq.; cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 85-135; G. Toby (L. Bigot), *Les soixante-dix semaines du prophète Daniel*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Lille, 1900, t. II, p. 148-169, 193-216, 289-305, 495-508; Van Etten, *Expositio prædictionum Danielis prophetæ circa tempus quo Jesus Christus exspectandus erat et mortuus est*, Rome, 1901; Turmel, *Prophétie des soixante-dix semaines*, dans *Étude sur le livre de Daniel*, Paris, 1902, p. 13-27; Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel, La prophétie des semaines*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 509-514; Mémain, *Les 70 semaines de la prophétie de Daniel*, 2° édit., Paris, 1904; Tostivint, *Les 70 ans de Jérémie et les 70 semaines de Daniel, Interprétation nouvelle*, Rennes, 1906; J. van Bebber, *Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. IV, p. 119-141; J. Hontheim, *Das Todesjahr Christi und die Danielische Wochenprophezie*, dans *Der Katholik*, 1907.

2° Protestantes : Ch. Wagenseil, *Mantissa de LXX hedomadibus Danielis* (contre Marsham), in-4°, s. l. n. d.; Hengstenberg, *Die siebenzig Wochen Daniels*, dans *Christologie*, Berlin, 1832, t. II, p. 401-581; Wieseler, *Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel*, Gœttingue, 1839; J. K. Hofmann, *Die siebenzig Jahre des Jeremias und die siebenzig Jahrwochen des Daniel*, dans *Weissagung und Erfüllung*, Nordlingen, 1841, t. I, p. 296-311; Reichel, *Die 70 Jahrwochen Daniels*, IX, 24-27, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, 1858, p. 735-752; Fries, *Versuch über die Weissagung von den 70 Jahreswochen*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, p. 254-270; Van Lennep, *De zeventig Jaarweeken van Daniel*, Utrecht, 1888; Cornill, *Die siebzig Jarwochen Daniels*, dans *Theologischen Studien und Shizzen aus Ostpreussen*, 1889, t. II, p. 1 sq.; R. Wolf, *Die siebzig Wochen Daniels*, 1889; Fell, *Ein exegetisches Rätsel des Alten Test.* (Dan., IX, 26), dans *Theol.*

Quartalschrift, 1892, p. 355-395; Vuilleumier, *Les septante semaines d'années de Dan.* IX, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1892, p. 197-202; M. Löhr, *Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniels*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1895, t. XV, p. 75 sq., 193 sq.; 1896, t. XVI, p. 17 sq.

L. BIGOT.

2. DANIEL, métropolite de Moscou et de toute la Russie (1522-1539). Les historiens de l'Église russe tracent de lui un portrait peu flatteur. A peine âgé de 30 ans, il réussit à se faire élire higoumène du monastère Volokolamsky (de Volokolamsk, ville du gouvernement de Moscou), fondé par Joseph Volotzky († 1515). Le 27 février 1522, il succéda au métropolite Barlaam sur le siège métropolitain de Moscou. Il poursuivit d'une haine acharnée les moines Maxime le Grec et Bassien Cosoï, qui soutenaient, contre les moines du monastère Volokolamsky, que la vie monastique implique le renoncement absolu au droit de propriété des biens immeubles. Daniel les fit condamner par un concile tenu à Moscou en 1525, et livra Maxime aux moines de son monastère, qui pendant six ans lui infligèrent les plus mauvais traitements. Il donna un exemple frappant de son servilisme à l'égard du pouvoir civil. Le grand prince de Moscou, Basile Ivanovitch, avait épousé en 1505 Solomonia Iourevna Sabourov. Après vingt ans de mariage, n'ayant pas eu d'enfants, il décida de répudier sa femme pour en épouser une autre. Le métropolite Daniel se prêta au désir du grand prince; il força Solomonia à prendre l'habit monastique le 28 novembre 1525, et le 21 janvier 1526, il bénit le nouveau mariage de Basile avec Hélène Vasilevna Glinska. Mais après la mort de Basile et d'Hélène, il fut chassé de son siège par le prince Ivan Fédorovitch Bielsky (2 février 1539) et enfermé au monastère Volokolamsky, où il mourut le 22 mai 1547.

Les écrits de Daniel sont de trois sortes. Ses écrits dogmatiques forment un recueil de 16 sermons sur l'Écriture sainte, l'incarnation, l'obéissance à l'autorité établie par Dieu, le divorce, la providence, etc. Le plus important est le sermon sur l'incarnation, dirigé contre Bassien Cosoï, à qui on reprochait de soutenir que le corps du Christ différait du corps humain, et avait été incorruptible avant sa résurrection. Le sixième et le septième discours réfutent l'hérésie des judaïsants russes. Ses œuvres morales consistent en une série de quatorze lettres adressées à divers personnages ou à des moines sur la vie commune dans les monastères, le jugement universel, la brièveté de la vie, etc. Il a dirigé encore la publication d'un recueil de pièces et documents relatifs à la métropole de Moscou. Les écrits du métropolite Daniel renseignent sur les conditions morales et les doctrines de l'Église russe au XVI[e] siècle. Les *raskolniki* russes les ont en grande estime, parce qu'ils y trouvent des arguments à l'appui de leurs croyances. D'après le métropolite Macaire, Daniel posséda toute la culture théologique de son temps, et Maxime le Grec, sa victime, l'appela le docteur de la loi de Dieu, t. VII, p. 395-396.

Le meilleur ouvrage sur la vie et l'œuvre littéraire du métropolite Daniel est celui du protoiereus Basile Ivanovitch Ijmakine († 8 juin 1907), inséré dans les *Tchteniia* de la Société des amateurs de l'histoire et des antiquités russes de Moscou : *Mitropolit Daniel, ego sotchineniia*, Moscou, 1881. Les écrits de Daniel y sont longuement analysés, p. 257-750, et édités d'une façon critique à la fin du volume. Voir aussi Eugène (métropolite), *Slovar o pisateliakh dukhovnago tchina*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 114-115; Biéliaev, *Daniel, mitropolit Moskovskii*, dans les *Izviestiia* de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg (section de langue et littérature russe), 1856, t. V, p. 194-209, et dans les *Istoritcheskiia Tchteniia o yazykie i slovesnosti* de la même Académie, 1857, p. 96-118; Gorsky Nevostruev, *Opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoibibliotheki*, Moscou, 1862, t. II, p. 111, 147-164; Nikolaevsky, *Russkaia propo vied v XV i XVI viekakh*, dans *Journal du ministère de l'instruction publique*, 1868, t. CXXXVII, p. 299-389; t. CXXXVIII, p. 12-177; Ikonnikov, *Opyt izsliedovanii o kulturnom znatchenii Vizantii v russkoi istorii*, Kiev, 1869, p. 352-359, 439-441; Macaire, *Sotchineniia moskovskago mitropolita Daniila, Kloistianskoe Tchtenie*, Saint-Pétersbourg, 1875, t. III, p. 181-275; Id., *Istoriia russkoi tzerkvi*, Saint-Pétersbourg, 1874, t. VII, p. 309-398; Kataev, *Otcherk istorii russkoi tzerkovoni propoviedi*, Odessa, 1874, p. 90-101; Potorjitzky, *Istoriche skaia kristomatiia dlia izutcheniia russkoi tzerkovnoi propoviedi*, Kiev, 1879, p. 138-151; Gliebov, *Daniel, moskovskii mitropolit, kak propoviednik, Riazanskiia eparkhialnyia Viedomosti*, 1874, n. 6, p. 132-139; *Entziklopeditcheskii Slovar*, t. X, p. 88-90; *Pravoslavnaia bogoslovskaia Entziklopediia*, t. IV, col. 922-928; *Russkii biographitcheskii Slovar*, lett. D, p. 84-92.

A. PALMIERI.

3. DANIEL Gabriel, né à Rouen le 8 février 1649, admis dans la Compagnie de Jésus le 16 septembre 1667, professa plusieurs années la rhétorique, la philosophie et la théologie, et mourut à Paris le 23 juin 1728. Il est plus généralement connu par son *Histoire de France* et son *Histoire de la milice française*, mais il s'est aussi montré habile et fécond polémiste dans les controverses philosophiques et théologiques de son temps. Le premier ouvrage qu'il publia fut le *Voyage du monde de M. Descartes*, spirituelle critique du système du monde de Descartes, qui parut d'abord en 1690, à Paris, et eut plusieurs éditions successivement augmentées. La réponse aux *Lettres provinciales* de Pascal, intitulée : *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres au provincial*, in-12, Cologne (Rouen), 1694, et plusieurs fois rééditée avec additions, eut également un succès considérable et mérité; mais, naturellement, cette réfutation, toute solide qu'elle était dans l'ensemble, et même bien écrite, ne pouvait empêcher le chef-d'œuvre littéraire de Pascal de se faire lire et de rester pour la masse des lecteurs superficiels l'expression de la vérité. La mention faite dans ces *Entretiens* d'une interprétation singulière du P. Noël Alexandre, dominicain, provoqua une vive attaque de celui-ci contre le P. Daniel. Il en résulta, entre les deux théologiens, un échange de lettres publiques; il y en eut dix du côté du second et autant ou plus du côté du premier, roulant principalement sur le parallèle de la doctrine des thomistes avec celle des jésuites, par rapport à la morale, en particulier le probabilisme, et à la grâce. La controverse, commencée en 1696, fut arrêtée en 1697, sans être terminée, par l'autorité du chancelier. En 1704, il publia : *Défense de saint Augustin contre un livre qui paroit depuis peu sous le nom de M. de Launoy, où l'on veut faire passer ce saint Père pour un novateur*, in-12, Paris, 1704. L'ouvrage dont il s'agit était intitulé : *La véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, Liége, 1702. Dans une critique du même ouvrage, le P. Hyacinthe Serry, dominicain, ayant avancé que ce que Launoy avait dit de plus violent contre saint Augustin était tiré des théologiens jésuites, le P. Daniel prit encore la défense de ses confrères, d'abord dans une lettre au P. Cloche, général des dominicains, publiée en 1705, puis dans trois lettres adressées au P. Serry, Paris, 1705 et 1706. En outre, il consacra à la question principale agitée dans ces polémiques un *Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, où l'on examine ce qui est de foy sur ce sujet et ce qui n'en est pas; ce qui est de saint Augustin et ce qui n'en est pas*, in-12, Paris, 1705; nouvelle édition augmentée en deux tomes in-12, Paris, 1706. Il publia aussi trois dissertations théologiques sur *la nécessité morale et l'impuissance morale par rapport aux bonnes œuvres*, contre la théologie de Louis Habert, Paris, 1714. Enfin, il intervint également dans la querelle relative aux rites chinois, par une *Histoire apologétique de la conduite des jésuites de la Chine, adressée à Messieurs des Missions étrangères*, in-8° et in-12, Paris, 1700.

La plupart des ouvrages du P. Daniel, que nous venons d'indiquer, et d'autres que nous omettons comme moins importants ou étrangers à la théologie, ont été réunis dans le *Recueil de divers ouvrages philosophiques, apologétiques et critiques*, 3 in-4°, Paris, 1724. On a prêté à la plume facile du P. Daniel divers autres écrits de circonstance, notamment le fameux *Problème ecclésiastique proposé à M. l'abbé Boileau, de l'archevêché : à qui l'on doit croire de messire Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons en 1695 ou de messire Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris en 1696*. Cette pièce méchante, qui parut en 1698, relevait la contradiction qu'il y avait entre l'approbation donnée par Noailles, en 1695, aux *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* du P. Quesnel, et la condamnation par le même, en 1696, de l'*Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination* de l'abbé de Barcos, les deux ouvrages contenant la même doctrine (janséniste). Le *Problème* fut brûlé par la main du bourreau, à Paris, sur arrêt du parlement, et proscrit, à Rome, par le Saint-Office; Bossuet prit la peine d'en composer une réfutation, qui fut publiée après sa mort par Quesnel. Le P. Daniel, désigné comme auteur par la malignité d'une partie du public, déclina sous serment la paternité de l'écrit par une lettre adressée à l'archevêque et qui fut imprimée. Mais la preuve de son innocence qui désarma le soupçonneux prélat, ce fut la découverte que fit la justice en examinant la correspondance saisie des jansénistes Quesnel, dom Gerberon et dom Thierry de Viaixnes, arrêtés en 1703 : on y voyait en effet que le *Problème* avait pris naissance dans la secte. *Mémoires mss. du P. Léonard de Sainte-Catherine* au 27 septembre 1703, Bibliothèque nationale, ms. fr. 19211 ; *Lettre de l'évêque d'Agen* (Hébert) *à M. de Pontchartrain*, 15 octobre 1711 (imprimée). Nous n'avons pas à entrer davantage dans la question de l'auteur de ce pamphlet; mais nous rappellerons que le regretté théologien dont le nom figure le premier au frontispice de ce Dictionnaire, l'abbé Vacant, par des recherches originales, a rendu presque certaine l'attribution, déjà proposée autrefois, à dom Hilarion Monnier, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, qui résidait en 1698 à Besançon. *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1890, t. I, p. 411-425; t. II, p. 34-50, 131-150.

P. Griffet, *Avertissement* en tête de l'édition qu'il a donnée de l'*Histoire de France* du P. Daniel, 17 in-4°, Paris, 1755-1760, t. I, p. XVIII-XXXIV; Moreri, *Dictionnaire*, 1755, t. IV; Michaud, *Biographie universelle*, t. X, art. par Walckenaer; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1795-1815; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1042-1043, 216, 1087, 1140; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 488, 687, 688, 728, 1211.

Jos. Brucker.

4. DANIEL DE LA VIERGE, carme belge, né en 1615 à Hamme, en Flandre, profès à Gand en 1632. Religieux exemplaire, théologien docte et prudent, travailleur infatigable, le Père Daniel de la Vierge occupa les diverses charges de son ordre, notamment celles de provincial et de lecteur de théologie. Il remplit avec beaucoup d'exactitude tous les devoirs de son état, et il édifia le prochain par sa piété et par ses vertus, surtout par sa charité envers les malades. Il mourut saintement comme il avait vécu, le 24 octobre 1678. On a de lui : *L'art de se bien confesser*, in-12, Bruxelles, 1649; *Introduction à la confession*, in-12, Anvers, 1649; *L'art de bien mourir*, in-12, Bruxelles, 1649; *La démonstration de la véritable Église*, in-8°, Bruxelles, 1649. Ces ouvrages ont été publiés, ainsi que quelques autres encore, en langue flamande. Daniel de la Vierge fut surtout un défenseur ardent et éclairé des privilèges et des gloires de son ordre ainsi qu'en témoigne son grand ouvrage posthume, *Speculum carmelitanum*, 4 in-fol., Anvers, 1680.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 375; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1832, t. IX, p. 35.

P. Servais.

5. DANIEL DE SAINT-JOSEPH, né en 1601 à Saint-Malo, fit profession dans l'ordre des carmes, en 1618, à Angers. Adepte fervent de la scolastique et théologien d'une doctrine pénétrante et sûre, il enseigna longtemps la théologie dans sa province de Tours et à Caen, puis à Rome. Il entreprit de ramener la *Somme théologique* de saint Thomas à une forme plus spécialement appropriée à l'usage de ses élèves. Il ne put toutefois publier que le t. I de ses *Disputationes in Summam theologicam D. Thomæ*, in-fol., Caen, 1649, c'est-à-dire les cinquante premières questions de la *Somme*. Nous avons encore de lui, outre des sermons d'une belle éloquence, *Le théologien français, Sur le mystère de la sainte Trinité*, in-4°, Paris, 1653.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 371; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1832, t. IX, p. 32; Théophile Raynaud, *Scapulare parthenocarmelitanum*, Paris, 1654, p. 104.

P. Servais.

6. DANIEL DE SAINT-SEVER, de son nom de famille Campet, était prêtre et docteur en théologie, quand il revêtit l'habit des capucins. Pendant de longues années il fut lecteur dans son ordre et à plusieurs reprises provincial d'Aquitaine. Il se signala surtout par son zèle pour la conversion des protestants, et on lui dut la création de missions de capucins dans le Béarn à cet effet. Il nous est resté comme preuve de ce zèle les deux ouvrages suivants : *La christomachie combattue, où sont contenus les actes de la conférence faicte à Lectoure entre Fr. Daniel de S. Sever capucin et Savoys ministre de ladicte ville, touchant la descente de Jésus-Christ aux enfers : expliqués les principaux mystères de l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine. De la gloire du paradis, des peines d'enfer et autres. Réfutés plusieurs blasphèmes, erreurs, contradictions et hérésies nouvelles du susdict ministre et de son catéchisme*, in-8°, Lyon, 1611; *Actes de la conférence tenue à Pau en Béarn les 10, 13, 14 et 15 janvier 1620 en présence de Monsieur l'évesque de Lascar, monsieur de la Force gouverneur pour le Roy en Béarn, Messieurs du Conseil et autres du pays qui y assistèrent. Entre le R. P. Daniel de S. Sever, provincial des Pères capucins de la province d'Aquitaine, et Paul Charles, soydisant pasteur en l'Église et professeur en théologie en l'académie royale d'Orthez. Touchant les traditions ecclésiastiques, les vénérables images, et la saincte communion sous une espèce, avec les notes qui contiennent une ample explication de ces trois points et autres controversés par les hérétiques de ce temps*, in-8°, Toulouse, 1620. On lui attribue aussi une Épître à Cosme Bardi, évêque de Carpentras et vice-légat d'Avignon, *De collatione et disputatione cum Nemausensibus et Septimanis factionis calvinianæ*, in-8°, Avignon, 1625. Le P. Daniel mourut dans un naufrage sur la Garonne le 14 mai 1630. Il laissait dans ses papiers un *Commentaire sur Ézéchiel*, que la pauvreté de ses confrères, et le manque de caractères arabes et hébraïques ne permit pas d'imprimer.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Nimes, 1894; Nicolas, *Histoire de l'académie protestante de Montauban*, 1885, p. 189; Léonce Couture, *Deux controverses religieuses à Lectoure au commencement du XVIIe siècle*, dans la *Revue d'Aquitaine*, t. II, p. 240.

P. Édouard d'Alençon.

DANSE. — I. Considérée en elle-même. II. Dans ses circonstances. III. Dans son ensemble. IV. Règles pratiques pour le pasteur d'âmes, en dehors du confessionnal. V. Pour le confesseur, au for interne. VI. Conseils spéciaux pour les personnes adonnées à la dévotion. VII. Coopération aux danses.

I. La danse considérée en elle-même. — On ne pourrait pas affirmer sans erreur que la danse, considérée en elle-même, soit une chose intrinsèquement mauvaise. Elle n'est pas plus répréhensible, en soi, que la musique, la peinture, ou la poésie. Le langage articulé, soumis à des règles particulières de rythme, de mesure et de cadence, a donné naissance à la poésie; la succession des sons suivant des lois analogues est devenue la musique; et, par une évolution semblable, le geste humain s'est transformé en mimique, puis en danse. Celle-ci est un assemblage varié de pas réglementés, de gestes, d'attitudes, d'allures, comme la mélodie et l'harmonie sont une combinaison variée de sons pris aux divers degrés de l'échelle musicale. Les arrêts, ou suspensions de mouvements, sont à la danse, ce que les silences, les soupirs et les pauses sont à la musique. Aussi les anciens, Plutarque entre autres, appelaient-ils la danse une musique ou poésie muette, et la musique, une danse parlante.

Avant tout, la danse est un art, tendant à exprimer le beau à sa manière, et avec les moyens dont il dispose. Or, un art, quel qu'il soit, par cela qu'il tend à l'expression du beau, n'est pas mauvais intrinsèquement. Il ne devient mauvais que si on le fait servir au mal moral.

Ces trois arts : poésie, musique et danse, ayant entre eux des analogies si profondes, se trouvent tout naturellement réunis dans la manifestation des sentiments de l'âme, arrivés à un certain degré d'intensité. Alors, tout le corps entre, pour ainsi dire, en vibration, pour se mettre à l'unisson de l'âme. Le langage ordinaire ne suffit plus : il en faut un autre plus imagé, plus coloré, plus vif, plus idéal. La poésie elle-même ne répond pas au but, si elle est récitée avec les intonations ordinaires, et l'homme, alors, ne se contente plus de parler : il chante. Et si le sentiment intérieur atteint un haut degré d'intensité, la musique elle-même, si elle reste seule, est impuissante à le traduire. Des mouvements instinctifs du corps s'y joignent et l'accompagnent. L'homme ne tient plus en place : il marche, il saute, il va, il vient, gesticule, s'arrête, repart, tourne et retourne. Le corps entier coopère à l'expression du sentiment qui remplit l'âme, et la met dans un état de surexcitation particulière. Il en est ainsi chez les enfants qui, si facilement, chantent, sautent et gambadent. C'est pour ce motif probablement que le mot grec παίζειν, faire l'enfant, signifie aussi danser. Cf. Odyssée, VIII, n. 261; XXIII, 147; Hésiode, *Bouclier d'Hercule,* 277; Aristophane, *Thesmophories,* 1227. Ce phénomène se retrouve chez les peuples jeunes. On le constate aussi chez les peuples policés. La civilisation a réglementé cet instinct naturel : elle ne l'a point détruit. Elle l'a perfectionné en le disciplinant, et en le conformant aux règles du bon goût. La danse est devenue un art très compliqué. Cette complication ne lui a pas fait perdre son caractère. Quoique exécutées d'après tous les préceptes de l'art chorégraphique, certaines danses restent pudiques et innocentes. D'autres, au contraire, dans lesquelles l'art a très peu de place, peuvent devenir extrêmement dangereuses, étant mises au service des passions. Elles sont loin de ne viser, alors, qu'à la pure expression esthétique du beau. Cf. Lucien, *De saltatione,* VII, XIX; Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. de Mme la baronne de Carlowitz, in-8°, Paris, 1851, p. 445 sq.

Il semble que, chez les peuples primitifs, comme chez les enfants, la danse a été le premier de tous les arts. Chez les Grecs, elle précéda certainement les représentations scéniques. Ce furent, d'abord, des danses militaires, animées et bruyantes, figurant des actions de guerre et les diverses péripéties des combats. Elles constituaient, avant tout, un exercice corporel, pour développer la force et l'agilité des muscles, une sorte de gymnastique en vue des luttes futures. Mais elles étaient aussi un divertissement, une *fantasia,* et, sous ce rapport, se rapprochaient plus de l'art. Telle fut la danse pyrrhique, inventée, dit-on, par Pyrrhus, fils d'Achille. Homère en fait souvent mention dans l'Iliade, par exemple, XVIII, 494, 604, et l'Odyssée, VIII, 256. Platon prit aussi la peine de la décrire. Xénophon rapporte que les femmes elles-mêmes dansèrent parfois la pyrrhique pour amuser la galerie. *Anabase,* VI. Quand le théâtre se fonda, en Grèce, la danse y entra comme accessoire, pour ajouter aux charmes du spectacle. Puis, elle en arriva souvent à s'emparer complètement de la scène, comme si elle pouvait, à elle seule, représenter une action dramatique ou comique. Cf. Athénée, *Dipnosophistes,* XIX, in-fol., Paris, 1606, p. 629-631. Ce que les syllabes longues et brèves étaient pour le poète; ce que, pour le peintre, étaient les couleurs de la palette; l'expression du visage, les gestes, les attitudes, les allures rapides ou lentes, passionnées ou calmes, le devinrent pour le danseur. Cf. Magnin, *Origines du théâtre moderne, leçons professées en Sorbonne,* in-8°, Paris, 1838, p. 87.

Au temps même de leur civilisation la plus avancée, il n'y avait, chez les Grecs, aucune fête, ni aucune cérémonie religieuse, où la danse ne fût de mise. Les hommes et les femmes y prenaient part. C'étaient des évolutions multiples exécutées autour d'un autel et réglées par le chant et le son des instruments de musique. Cf. Athénée, *Dipnosophistes,* p. 181; Pollux, *Onomasticon,* IV, 14. Quelquefois, ces danses sacrées cherchaient à représenter, en quelque façon, les aventures, ou les faits et gestes du dieu qu'on pensait honorer ainsi. Dans sa *République,* Platon voulait que la danse fût introduite, non seulement à titre de divertissement, mais comme moyen d'adoucir les mœurs, supposant que la grâce et l'élégance données par elle aux mouvements du corps, communiqueraient à l'esprit de la rectitude et de la souplesse; aux actions, de l'urbanité. Platon, *Lois,* VII. Cf. Boccardo, *Nuova enciclopedia italiana,* 26 in-fol., Turin, 1888, t. VII, p. 120. Pour les anciens, tel corps, telle âme. Suivant eux, le corps étant bien conformé, l'âme devait l'être aussi : perfectionner le corps dans ses mouvements, c'était perfectionner l'âme dans ses facultés. Cf. Gronovius, *Thesaurus antiquitatum græcarum,* 13 in-fol., Leyde, 1697-1702, t. VII, p. 173-220; Patin, *Études sur les tragiques grecs,* 4 in-12, Paris, 1857-1873, t. III, p. 420 sq.

Les Grecs avaient été en cela précédés par les Égyptiens qui possédaient de nombreux collèges de musiciennes et de danseuses, pour le culte de leurs dieux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 3 in-8°, Paris, 1895-1899, t. I, p. 126; t. II, p. 220; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* in-4°, Leipzig, 1833, p. 655. Il en était de même chez les Chananéens, pour leur dieu suprême Baal, et sa compagne Astarté. III Reg., XVIII, 26-28; IV Reg., XXIII, 5; Soph., I, 4. Cf. G. J. Voss, *De theologia gentili,* 2 in-fol., Amsterdam, 1642, t. II, p. 3 sq.; Movers, *Die Phönizier,* 3 in-8°, Berlin, 1841-1856, t. I, p. 385-498.

La Bible fait, plusieurs fois, allusion aux danses des Hébreux, et, loin de les condamner indistinctement, elle les approuve, tantôt indirectement, tantôt d'une manière formelle. Les danses étaient chez eux non seulement un divertissement et l'expression d'une joie vive, mais souvent aussi une manifestation de la piété. Après le passage miraculeux de la mer Rouge, Moïse compose un cantique en l'honneur de Jéhovah, et le

chante avec les fils d'Israël. Exod., xv, 1-19. Pendant ce temps, la prophétesse Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, se met à la tête des femmes d'Israël qui, s'accompagnant de divers instruments de musique, dansent et répètent de leur côté le même chant. Exod., xv, 20-21. Plus tard, à la nouvelle que son père revient vainqueur du combat contre les Ammonites, la fille unique de Jephté va à sa rencontre en dansant. Elle n'est pas seule, mais une foule de jeunes filles et de femmes la suivent en dansant avec elle. Jud., xi, 34. Les femmes d'Israël dansent également en signe de réjouissance, après que David a vaincu et tué le géant Goliath. I Reg., xviii, 6, 7; xxi, 12; xxix, 5. David lui-même, devenu roi, ne craint pas de se dépouiller des insignes de la royauté en présence de tout son peuple, et de danser, en signe de joie, devant l'arche sainte qu'il fait ramener, en grande pompe, de la maison d'Obédédom. II Reg., vi, 5, 12, 14; I Par., xiii, 8; xv, 29. Sa femme, Michol, fille de Saül, ayant regardé par la fenêtre, le vit danser et le méprisa dans son cœur. Comme elle lui reprochait, dès sa rentrée au palais, de s'être ainsi déshonoré jusque devant les servantes de ses serviteurs, en dansant comme un homme du peuple, David lui répondit : « Devant le Seigneur qui m'a choisi à la place de votre père et de toute sa race, je ne craindrai pas de danser et de me faire plus petit encore. J'en serai d'autant plus glorieux, même aux yeux des servantes dont vous parlez. » Michol, en punition de sa moquerie déplacée, fut frappée de stérilité pour le reste de sa vie. II Reg., vi, 20-23.

Par divers passages des psaumes, il est aisé de constater que la danse, en plusieurs circonstances, faisait comme partie intégrante de la liturgie réglant les cérémonies du culte, dans le temple de Jérusalem. Ps. cxlix, 9; cl, 4. Cf. Eccle., iii, 4; Jer., xxx, 4; Job, xxx, 11; Cant., vii, 1. L'Écriture ne blâme pas les Juifs d'avoir introduit les danses dans le culte du vrai Dieu, comme elles l'étaient, chez les païens, dans le culte de leurs fausses divinités.

En beaucoup d'autres endroits, les saintes Écritures mentionnent, sans les condamner, les danses auxquelles se livraient, à titre de divertissement, les jeunes filles et les femmes d'Israël. Jud., xxi, 21, 23; Jer., xxxi, 4, 13. Il est vrai que, le plus souvent, elles dansaient seules, et séparées des hommes ou des jeunes gens. Exod., xv, 20 sq.; Jud., xi, 34; xxi, 23; I Reg., xviii, 6 sq.; xxix, 5.

Néanmoins, l'auteur de l'Ecclésiastique a une parole sévère contre les danses : *Cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius,* ix, 4. Toutefois, l'écrivain inspiré ne condamne pas ici la danse en elle-même. Il avertit seulement du danger qui peut s'y trouver, *ne forte pereas,* surtout si elle est fréquente, *ne assiduus sis.* Le contexte montre, en outre, qu'il s'agit, dans ce passage, de ballerine, ou danseuse de profession, comme il ressort du verset précédent : *Ne respicias mulierem multivolam,* une femme aux mille volontés, c'est-à-dire une femme capricieuse, volage, légère, une courtisane, comme on lit dans la version grecque, γυναικὶ ἑταιριζομένῃ, une hétaïre; par crainte que tu ne tombes dans ses pièges, *ne forte incidas in laqueos illius.* Eccli., ix, 3. C'est l'une de ces femmes que l'Écriture sainte nous représente, ailleurs, uniquement occupées à perdre les âmes : *mulier ornatu meretricio, præparata ad capiendas animas, garrula et vaga.* Prov., vii, 10. Il faut entendre dans le même sens le texte suivant : *Pro eo quod elevatæ sunt filiæ Sion et ambulabant extento collo, et nutibus oculorum ibant, ambulabant pedibus suis, et composito gradu incedebant.* Is., iii, 16. Le prophète parle des débordements des filles d'Israël, et les menace de la punition due à toutes les fautes que leur vanité et leur légèreté font commettre. Voir *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 1285-1289; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit. 1907, t. xix, p. 378-380.

Bien des fois, les Pères de l'Église s'élevèrent avec véhémence contre les danses. Saint Pierre Chrysologue, dans un discours public, va jusqu'à appeler les danseuses une véritable peste, *saltatricum pestis. Serm.,* cxxvii, clxxiv, *P. L.,* t. lii, col. 452, 654. Il ne faudrait pas en conclure qu'ils ont condamné la danse en elle-même. Ils ont réprouvé les danses telles qu'elles se pratiquaient trop souvent à leur époque, danses lascives et dangereuses que le paganisme expirant avait laissées, aux ive et ve siècles, comme un ferment de corruption au sein de la société chrétienne. Cf. Arnobe, *Adversus gentes,* l. VI, *P. L.,* t. v, col. 1118; S. Ambroise, *De Elia et jejunio,* c. xii; *In Ps.* xl, 24, *P. L.,* t. xiv, col. 711 sq., 1078; S. Jérôme, *Epist.,* lx, *ad Heliodorum, P. L.,* t. xxii, col. 601 sq.; S. Augustin, *Confess.,* l. VI, c. viii, *P. L.,* t. xxxii, col. 726; *De civitate Dei,* l. II, c. iv, v, viii; l. VII, c. xxi, *P. L.,* t. xli, col. 49 sq., 53 sq., 210 sq.; *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi,* 13 in-4°, Berlin, 1877-1898, t. i, p. 92, 95-97; Seek, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt,* 2 in-8°, Berlin, 1897-1901, t. ii, p. 339, 456. Au dire des païens eux-mêmes, ces danses étaient d'une obscénité révoltante. Cf. Ammien Marcellin, *Hist.,* l. XIV, c. v, vi. Cicéron, dans une de ses plaidoiries, avait reproché à Caton d'avoir traité Murena de danseur, *saltator,* ce qui était, d'après lui, une sanglante injure,car, ajoutait-il, à moins d'être fou, un homme qui n'est pas ivre, ne danse jamais, *nemo fere saltat sobrius, nisi forte insaniat.* Cicéron, *Pro Murena,* xiv. Cf. Suétone, *Domit.,* viii; Horace, *Od.,* xxi, 11, 12; xxxii, 1, 2; Cornelius Nepos, xv, 1; Macrobe, *Saturnales,* iii, 14; Lucien, *De saltatione,* xxii; Tacite, *Annales,* l. XI. Voir Guillaume Vuillier, *La danse,* c. i, *Les danses antiques,* in-4°, Paris-Milan, 1899, p. 1-33. C'étaient de ces danses impudiques, comme elles avaient lieu à la suite des festins et des orgies, danses que, deux siècles avant Notre-Seigneur, les Grecs dégénérés avaient tenté d'introduire chez les Juifs, et qui furent en honneur à la cour des Hérodes. C'est par une de ces danses lascives, en effet, que Salomé, la fille d'Hérodiade, obtint d'Hérode charmé la tête de saint Jean-Baptiste. Les convives, échauffés par les abondantes libations de ce festin, eussent peu goûté une danse qui eût été simplement gracieuse. Il fallait que le roi Hérode fût bien peu maître de lui, pour promettre aussi inconsidérément jusqu'à la moitié de son royaume. Marc., vi, 22-23. Les poses, délibérément provocatrices de la danseuse, étaient savamment calculées de manière à produire le plus de séduction possible sur l'esprit fasciné des spectateurs. Cf. J.-J. Tissot, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* 2 in-fol., Tours, 1897, t. i, p. 169 sq. Dans les peintures retrouvées à Herculanum et à Pompéi, et transportées, depuis, au musée de Naples, sont représentées bien des fois ces danses lubriques, en usage alors chez les Romains. Cf. G. Boissier, *Promenades archéologiques,* in-8°, Paris, 1880; Jousset, *L'Italie illustrée,* in-fol., Paris, 1906, p. 45 sq., 60-66.

L'Église, dans ses conciles, s'est plus d'une fois occupée des danses. Le concile de Laodicée (entre 343 et 381) a porté ce canon, le 53e : « Que les chrétiens qui assistent aux noces ne doivent pas sauter ni danser, mais assister avec décence au repas ou au dîner, comme il convient à des chrétiens. » Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 1023. Le concile de Tolède, tenu en 589, a voulu extirper absolument de l'Espagne entière la coutume populaire de danser et de chanter des chants déshonnêtes aux fêtes des saints, en attendant le commencement des offices de l'Église, can. 23. Mansi, *Concil.,* t. ix, col. 999.

Le concile *in Trullo* (692) a interdit les danses théâtrales, sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïques, can. 51. Mansi, t. XI, col. 968. En 1209, un synode d'Avignon interdit de faire aucune danse théâtrale et obscène dans les églises aux vigiles des fêtes des saints, can. 17. Mansi, t. XXII, col. 791-792. Un synode, tenu à Paris en 1212 ou 1213, décida que les évêques ne pouvaient pas permettre que l'on dansât dans les cimetières ou dans les lieux saints, quand même la coutume eût existé auparavant, part. IV, can. 18. *Ibid.*, col. 843. Le synode provincial de Rouen, célébré en 1231, ordonne aux prêtres d'interdire sous peine d'excommunication les danses dans les églises et les cimetières, à l'occasion des noces ou des fêtes, et d'avertir qu'elles n'aient pas lieu même ailleurs, can. 14. Mansi, t. XXIII, col. 216. Dans ses statuts synodaux de 1260, l'archevêque de Bordeaux prohiba, sous peine d'anathème, les danses qu'il était d'usage d'organiser dans quelques églises de son diocèse le jour des saints Innocents, à cause des rixes et des troubles qu'elles produisaient, a. 2. *Ibid.*, col. 1033. Ces règlements n'ont pas été universels, et la plupart ne visaient que des cas particuliers, sans interdire les danses pour elles-mêmes.

Comme les Pères de l'Église, les théologiens ne condamnent pas la danse en elle-même. Saint Thomas d'Aquin parle des danses en ces termes : *Ludus chorealis, secundum se, non est malus; sed secundum quod ordinatur diverso fine, et vestitur diversis circumstantiis, potest esse actus virtutis, vel vitii. Quum enim impossibile est semper agere in vita activa et contemplativa, ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur, et ut homo promptius vacet ad opera virtutum. Et si tali fine fiat de ludis, est actus virtutis quæ dicitur eutrapelia, et potest esse meritorius si gratia informetur. In Isaiam*, c. III, *Opera omnia*, 34 in-4°, Paris, 1871-1880, t. XVIII, p. 696. Cf. S. Antonin, *Summa theologiæ moralis*, part. II, tit. VI, c. VI; Diana, tr. V, *De scandalo*, resol. XII, *Opera omnia*, 9 in-fol., Lyon, 1667, t. VII, p. 335; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 7, n. 1, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; Bonacina, *De matrimonio*, q. IV, p. IX, n. 24, *Opera omnia*, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. I, tr. IV, c. II, dub. I, n. 887, 3 in-fol., Venise, 1740-1750, t. I, p. 197. Les Salmanticenses, à la question : *An videre, et choreas ducere publicas inter mares et fœminas, sit peccatum?* répondent : *Dicendum quod choraizare non est illicitum ex genere suo, et consequenter nec eas videre. Et ratio hujus est quia actus choraizandi ex se non est libidinis, sed lætitiæ. Ergo non est damnandus. Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De primo præcepto decalogi*, c. VIII, p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto*, c. III, p. I, n. 16, 17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. V, p. 171; t. VI, p. 107. *Choreæ secundum se non sunt malæ*, dit saint Alphonse de Liguori, *nec actus libidinis, sed lætitiæ. Quando vero sancti Patres eas interdum valde reprehendunt, loquuntur de turpibus et earum abusu. Theologia moralis*, l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi*, c. I, dub. I, n. 429, 6 in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 239. La danse n'est point illicite de sa nature, dit le cardinal Gousset; on ne peut donc la condamner d'une manière absolue, comme si elle était essentiellement mauvaise. *Théologie morale. Traité du décalogue*, VI° partie, c. I, n. 650, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 295. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 11, n. 829, 2 in-8°, Lyon, 1885, t. I, p. 560. *Choreæ, per se, etiam inter diversi sexus personas*, dit Ballerini, *non sunt illicitæ, si fiant honesto modo. Ratio est quia choreæ per se indifferentes sunt, nec ulla lege prohibentur. Compendium theologiæ moralis*, tr. *De virtutibus*, c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 242, 2 in-8°, Rome, 1893, t. I, p. 212. *Choreæ, etiam inter personas diversi sexus, non sunt per se malæ, fierique possunt honeste, imo et meritorie.* Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis decalogi*, sect. VI, *De sexto et nono præcepto*, dub. I, n. 60, 8 in-8°, Paris, 1893, t. II, p. 697. Les théologiens sont donc unanimes à enseigner que la danse, en soi, n'est pas intrinsèquement mauvaise. Si les lois de la décence y sont gardées, il est impossible de la considérer comme une action libidineuse. C'est, en général, un signe de joie; *saltatio* équivaut alors à *exultatio*. Parfois, c'est un simple divertissement, qui non seulement est permis, mais qui peut même devenir méritoire dans l'ordre surnaturel. On se tromperait donc en jugeant *a priori* coupable de péché mortel une personne, pour le seul fait d'y avoir pris part.

II. La danse considérée dans ses circonstances. — Il en serait différemment si la danse, en raison des circonstances qui l'entourent, devenait une occasion prochaine de péché, soit pour les personnes qui s'y livrent, soit pour celles qui ne font qu'y assister. Il y aurait alors obligation stricte de s'en abstenir. La solution à donner aux cas pratiques dépend donc du plus ou moins de danger résultant des circonstances. Encore est-il indispensable d'examiner la probabilité de ce danger à un double point de vue : de la part de l'objet lui-même, et de la part du sujet.

I. Ex parte rei, ou objecti. — 1° *Costume.* — Un des éléments à étudier, en premier lieu, pour juger de la moralité ou de l'immoralité d'une danse, est sans contredit le costume, vu les tentations innombrables auxquelles expose un costume indécent, et les péchés de regard ou de désir qu'il peut faire commettre. — 1. Nous ne signalerons ici que pour mémoire ces danses abominables que l'on nomme en Italie *ballo angelico*, et *in quibus nuditas est totalis*. Les danses de ce genre sont évidemment immorales, et nulle raison ne peut permettre de s'y adonner, ou seulement d'y assister comme simple spectateur. — 2. On doit en dire autant de celles où le costume est tellement inconvenant qu'il semble une provocation directe au mal. Certaines danseuses de théâtre, par exemple, ont un vêtement, il est vrai, mais choisi et fait de manière à exciter les passions plutôt qu'à les assoupir : étoffe rose tendre ou jaune pâle, afin de la faire ressembler le plus possible à la couleur même de la chair, et tellement adhérent au corps qu'il en dessine nettement toutes les formes, *ita ut oculis quasi perinde sit ac si nudæ aspiciantur.* Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 112 : *Hoc*, dit-il, *non tam est pulchritudinem ostendere, quam homines directe ad libidinem allicere*, in-fol., Brescia, 1696, p. 655; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; Bonacina, *Tract. de matrimonio*, q. IV, p. IX, n. 25, *Opera omnia*, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322. — 3. Dans cette catégorie de danses extrêmement dangereuses, en raison du costume adopté, il faut ranger, en général, les ballets d'opéras, où des troupes de danseuses évoluent en costume plus que sommaire : corsage largement décolleté et laissant voir la plus grande partie de la poitrine; bras entièrement à découvert; jambes couvertes d'un maillot; pour unique robe, le tutu, ou jupe de gaze légère extrêmement courte, n'arrivant pas même aux genoux, et qui, comme si elle était déjà trop longue, se relève comme d'elle-même, dans le tourbillon rapide de la danse. Cf. Guillaume Vuillier, *La danse*, c. XI, *La danse au théâtre*, in-4°, Paris, 1899, p. 313-339. L'exhibition d'actrices en pareil accoutrement présente, indépendamment même de la danse, un grave danger pour la morale. La danse assurément augmente ce danger, mais ne le constitue pas positivement. Ces nudités ne s'étalent en pleine lumière que

pour attirer plus facilement, et maintenir davantage la faveur d'un public blasé par les jouissances malsaines, mais toujours avide de voluptés. Dans le but de faire affluer les spectateurs et d'augmenter ainsi leurs recettes, des *impresarios* peu scrupuleux mettent en pratique le conseil donné au temps de la Régence par un amateur de scandales : « Afin de réussir dans votre entreprise, allongez les ballets et raccourcissez les jupes. » Pour être vieux de deux siècles, cet infâme conseil n'a rien perdu de son écœurante actualité. Beaucoup de théâtres modernes avaient recours à ce moyen, malgré les timides et rares protestations de la censure officielle, qui s'alarmait parfois pour la pudeur publique. Comme tout périt sous le ridicule, surtout dans un certain monde, la censure officielle, de fait, a succombé sous les coups de ceux qu'elle visait, et qui, pour se moquer d'elle et la désarmer, l'appelaient plaisamment l'Académie de morale.

4. Dans la plupart des bals de société, dans les salons aristocratiques, comme dans les réunions mondaines d'un rang moins élevé, le décolletage des femmes est de mise, et souvent même de rigueur. C'est la toilette de soirée, exigée par le caprice de la mode ou la tyrannie des habitudes. Que cette coutume soit déplorable, il n'y a pas à en douter. On doit souhaiter qu'elle disparaisse, et, si l'on a quelque autorité dans de tels milieux, faire tous ses efforts pour que le remède soit apporté au mal. Mais, la coutume existant, coutume à laquelle pour certaines personnes du monde, du monde officiel surtout, il est si difficile de se soustraire, doit-on condamner les dames qui, dans cette toilette, vont au bal? Plusieurs auteurs n'hésitent pas à les condamner avec sévérité. Leur sentiment leur paraît si justifié qu'ils croient dénuée de tout fondement l'opinion contraire. Parmi ces moralistes rigides, il nous suffira de citer ici Roncaglia, *Universa moralis theologia,* tr. VI, *De primo decalogi præcepto,* q. III, *De charitate,* c. VI, *De scandalo,* q. V, resp. 3, 2 in-fol., Venise, 1753, t. I, p. 184; Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis,* l. I, *In decalogum,* diss. IX, *De scandalo,* c. IX, § 12, n. 2-9, 10 in-4°, Rome, 1755, t. II, p. 154-157. D'après eux, ni les exigences de la mode, ni l'existence de la coutume n'excusent; et ils déclarent coupables de péché mortel les femmes qui s'y conforment, à cause des tentations graves dont elles sont volontairement l'occasion pour ceux qui les voient ainsi décolletées. La coutume, disent-ils, ne saurait rendre licite ce qui est intrinsèquement mauvais.

Cependant, la plupart des auteurs sont d'avis que la coutume est une raison suffisante pour excuser ces femmes de péché mortel, à moins que le décolletage ne soit excessif et réellement provocateur. Cf. Navarre, *Manuale confessariorum et pœnitentium,* c. XXXIII, *De superbia,* n. 19, in-4°, Venise, 1616, p. 388; Lessius, *De justitia et jure,* l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 106-112, in-fol., Brescia, 1696, p. 654; Cajetan, *In II^{am} II^{æ},* q. CLXIX, a. 2; Sylvius, *In II^{am} II^{æ},* q. CLXIX, a. 2, 4 in-fol., Anvers, 1667, t. III, p. 898; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, *De primo decalogi præcepto,* c. VIII, *De vitiis charitati oppositis,* p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 16, 4°, n. 18, t. V, p. 171; t. VI, p. 107; Bonacina, *Tractatus de matrimonio,* q. IX, p. IX, n. 23, *Opera omnia,* 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Diana, tr. V, *De scandalo,* resol. XI, n. 3, *Opera omnia,* 9 in-fol., Lyon, 1667, t. VII, p. 333; Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento,* l. IX, disp. XLVI, n. 25, 3 in-fol., Lyon, 1637, t. III, p. 315; Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, *Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. III, tr. III, *De præcepto charitatis,* c. II, dub. V, a. 2, n. 55, t. I, p. 343 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. I, tr. III, *De charitate,* c. II, a. 3, § 2, *De scandalo,* n. 513, t. I, p. 363; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De virtutibus,* c. III, *De charitate,* a. 2, § 3, p. I, sect. II, n. 239, t. I, p. 209; Berardi, *De recidivis et occasionariis,* tr. II, part. II, *De occasionibus particularibus quæ ut plurimum sunt voluntariæ,* a. 2, q. I, sect. III, n. 180-188, 2 in-8°, Rome, 1897, t. II, p. 218-224; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 384. Aux raisons invoquées par les auteurs du sentiment opposé, ils répondent que la coutume assurément ne rend pas licite ce qui est intrinsèquement mauvais : par exemple, ce qui est contre le droit naturel; mais la question est précisément de savoir si un pareil décolletage est mauvais intrinsèquement. *Partes illas,* dit Lessius, *loc. cit.,* n. 112, p. 611, *nec natura, aut pudor humanus postulat absolute tegi;* et les Salmanticenses en donnent la raison : *quia non sunt partes ad lasciviam vehementer provocantes,* tr. XXVI, c. III, p. I, n. 16, t. VI, p. 107. Ce décolletage n'est coupable qu'en raison du danger qu'il peut entraîner pour la chasteté. Or, comme le fait remarquer saint Alphonse, *loc. cit.,* il est d'expérience que l'habitude de voir certains objets diminue de beaucoup la force de la concupiscence. Ainsi, ajoute le saint docteur, une femme donnera beaucoup plus de scandale, simplement en découvrant ses bras, là où ce n'est pas la coutume, qu'en montrant la partie supérieure de sa poitrine, si on y est habitué, *quia,* dit-il, *assuefactio efficit ut viri ex tali visu minus moveantur ad concupiscentiam, prout constat ex experientia.* Les auteurs récents s'appuient sur le même motif : *quum assueta minus phantasiam excitent,* Ballerini, *loc. cit.,* n. 239, t. I, p. 209; *ex consuetis non fit libido, nec passio.* Berardi, *loc. cit.,* n. 184, t. II, p. 220. Il arrive donc, par le fait de l'habitude, que les hommes et même les jeunes gens fréquentant ces réunions, sont peu ou point choqués, ni excités, par ces toilettes légères et tapageuses.

Que faut-il entendre par *moderatam vel immoderatam pectoris denudationem,* la première étant jusqu'à un certain point excusable, tandis que la seconde ne l'est pas? Nul auteur ne s'est avisé de tracer une ligne de démarcation bien tranchée, par la raison bien simple que le degré de décolletage, que la coutume excuse de faute grave, dépend précisément de la coutume elle-même, qui varie considérablement suivant les contrées et les milieux. Sous ce rapport, il y a plus de liberté en Italie et dans les pays chauds qu'en Angleterre et dans les pays froids. Avec un corsage moins décolleté, une personne du nord peut bien plus scandaliser, qu'une femme du midi dont la poitrine serait plus à découvert. *Quamquam communissima sit doctorum sententia, non esse damnandam de peccato mortali moderatam in mulieribus pectoris denudationem, ubi talis vigeat consuetudo, plerumque tamen cujusmodi sit moderata aut immoderata denudatio, ideo fortasse non dicunt quod varia pro variis locis consuetudo esse possit.* Ballerini, *loc. cit.,* n. 239, *in nota,* t. I, p. 209. Lehmkuhl s'exprime de même : *quænam denudatio graviter peccaminosa dici debeat, a consuetudine multum pendet, loc. cit.,* n. 643, t. I, p. 384.

En certains endroits la coutume est si invétérée, si forte et si impérieuse, qu'elle excuse non seulement de faute grave, mais aussi de péché véniel. Il en serait ainsi, par exemple, pour une femme du monde officiel et qui ne pourrait, sans de grands inconvénients, se singulariser. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis, loc. cit.,* n. 188, t. II, p. 223. En pratique cependant, il semble presque toujours possible à une femme, par des ajustements, des dentelles, des rubans, ou ornements de ce genre, de diminuer le décolletage, de manière à le ramener aux limites de la modestie, sans

éveiller les susceptibilités de son entourage, et sans s'attirer les censures et la malveillance du milieu mondain que, vu son rang, elle est obligée de fréquenter.

Les nombreux auteurs précédemment cités et qui, dans une si large mesure, tiennent compte de la coutume comme circonstance atténuante, sont cependant unanimes à déclarer coupable de péché mortel une femme qui arriverait au bal ainsi décolletée, quand ce n'est pas l'habitude, ou qui ferait des efforts pour introduire une mode aussi dangereuse et aussi répréhensible. Sa présence exciterait certainement les passions mauvaises, et l'on ne pourrait plus, pour l'excuser, invoquer l'axiome : *ex consuetis non fit libido*. Ce qui est extraordinaire, en effet, attire davantage l'attention, et provoque à un plus haut degré la concupiscence : *insolita enim magis movent*. Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 112, p. 654; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, t. I, p. 207.

5. A la question du costume se rattache celle des bals masqués, ou travestis. Plusieurs auteurs les condamnent *a priori* et très sévèrement, à cause du *periculum peccandi*, qui s'y trouve presque constamment, d'après eux. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue*, VIe partie, c. I, n. 651, 2°, t. I, p. 295. Masqués, les danseurs et danseuses peuvent plus facilement, sans riquer d'être reconnus, se donner des libertés qu'ils n'auraient pas osé prendre à visage découvert. Sous le masque donc se glissent quelquefois une intention plus mauvaise et un plus pressant danger. Est-il vrai cependant que les déguisements, sous lesquels se cachent danseurs et danseuses, sont toujours une occasion favorable à de plus grands, ou à de plus nombreux désordres? Il en est souvent ainsi; ce serait une erreur de le nier; mais cette règle est loin d'être sans exception. On a même prétendu, et non sans fondement, car l'expérience en fait foi, qu'il n'y a de danger, dans les bals masqués, que pour ceux ou celles qui l'y cherchent délibérément. Très souvent, en effet, non seulement la figure est cachée par le masque, et tout décolletage en est nécessairement banni; mais même la taille la plus élégante est dissimulée sous un ample domino. La coquetterie ne subsiste que dans la chaussure. Un bas tricoté à jours, un soulier de soie ou de satin, sont le critérium, parfois bien trompeur, par lequel on cherche à deviner l'âge et les charmes de la personne ainsi travestie. Telle qui a déjà près de cinquante ans profite de ce subterfuge pour laisser croire qu'elle n'en a qu'une vingtaine. Pour elle, un bal ordinaire où elle paraîtrait ce qu'elle est réellement, ne présenterait aucun danger. Un bal masqué, au contraire, peut illusionner son danseur, et l'illusionner elle-même. Si une passion de quelques heures naît de cette double illusion, c'est parce qu'elle a été volontairement provoquée, et que, d'une part, une ruse féminine, et, de l'autre, l'imagination, ont considérablement exagéré des attraits qui, en réalité, se réduisaient à bien peu de chose, ou peut-être même n'existaient absolument pas.

Si ce danger se rencontre, c'est surtout dans les bals masqués publics, où l'erreur est plus facile. Mais il se trouve plus rarement dans les bals travestis des salons, ou des réunions de famille. C'est, alors, simplement un genre d'amusement particulier, qu'on ne doit pas, en général, considérer comme une excitation au mal. Ces travestissements, parfois bizarres, peuvent devenir un danger, sans doute; mais souvent, aussi, ils ne sont qu'une innocente récréation. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, a. 1, q. I, sect. II, n. 177, obj. 3a, t. II, p. 213.

2° *Actes : attouchements, rapprochements, enlacements.* — Quand le genre de danse adoptée donne lieu à des gestes inconvenants, à des attouchements indiscrets, à des rapprochements trop intimes entre adultes des deux sexes, à des postures déshonnêtes, à des enlacements ou embrassements, *amplexus*, qui surexcitent les passions charnelles, il est évident que la danse, alors, ne reste plus dans les limites d'un simple amusement, mais qu'elle constitue, pour les danseurs et les danseuses, comme aussi pour les spectateurs, un danger véritable et une occasion prochaine de péché. Ces danses ne sauraient donc, en aucune façon, *ratione modi saltandi*, être permises, ou tolérées. Mais quelles sont celles qui rentrent nettement dans cette catégorie de danses mauvaises et illicites?

Pour répondre à cette question avec la précision désirable, il n'est pas nécessaire de faire ici l'exposé détaillé de toutes les danses usitées de nos jours. Les anciens Grecs avaient plus de deux cents espèces de danses. Cf. Athénée, *Dipnosophistes*, XIV, p. 630. Sous ce rapport les peuples modernes ne sont pas moins riches. L'Angleterre, à elle seule, en avait plus de cinq cents, au début du XVIIIe siècle. Cf. *Dancing-Master*, 2 in-8°, Londres, 1716. Chaque nation, parfois chaque province, a eu, et a, souvent encore, ses danses favorites. Ces danses nationales et locales ont, bien des fois, franchi les frontières des contrées qui les virent naître. Transportées ailleurs, et plus ou moins modifiées par les caprices de la mode et l'influence des milieux, elles ont eu leur temps de vogue et d'éclat. Puis, elles ont décliné, et ont laissé la place à d'autres plus en faveur; mais, ordinairement, sans disparaître complètement, et en se fusionnant avec celles-ci, de façon à former peu à peu une infinité de variétés. Pour les décrire toutes, même d'une manière sommaire, il faudrait plusieurs volumes. Ce serait, en outre, absolument inutile pour le but que nous nous proposons. Au point de vue théologique, le seul que nous devions envisager ici, il suffit de les ranger en trois classes parfaitement distinctes : 1. les danses honnêtes; 2. les danses franchement mauvaises, par leur indécence et leur obscénité; 3. les danses douteuses et dangereuses. Ce n'est que par rapport à ces dernières qu'il peut y avoir des difficultés pratiques à porter un jugement. Les premières, en effet, sont évidemment permises, et honni soit qui mal y pense. Les secondes doivent être sévèrement prohibées, sans exception possible. Mais les autres? Et celles-ci sont légion, car, entre les naïves rondes de l'enfance, ou les honnêtes divertissements en usage dans les familles qui se respectent, et les inventions lubriques des milieux interlopes, il y a place pour une série indéfinie de termes intermédiaires, se rapprochant plus ou moins de ces deux extrêmes si différents : la simple récréation, le jeu, le délassement, et la corruption savamment organisée et érigée en système.

Parmi ces danses considérées comme douteuses, il y en a peu où le danseur ne soit amené à saisir la danseuse par la main. A moins qu'il n'y mette de la passion, ou une intention mauvaise, cet acte n'est pas, en soi, peccamineux. *In choreis autem leviter apprehendere manum fœminæ, vel non erit culpa, vel ad summum venialis.* S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. IV, tr. IV, c. II, dub. II, n. 429, t. II, p. 240. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto*, c. III, p. I, n. 18, t. VI, p. 107.

Mais certaines danses, très en vogue de nos jours, telles que la valse, la polka, la mazurka, la rédowa, la scottish, le galop, etc., sont bien plus osées et bien autrement dangereuses. D'après les lois qui en régissent l'ordonnance, elles exigent, en effet, non seulement que le danseur tienne par la main la danseuse, et entrelace ses doigts avec les siens; mais qu'il s'approche de plus en plus d'elle, jusqu'à la saisir par la taille, l'enlacer dans ses bras, et la serrer sur sa poitrine. Quelquefois la tête de la danseuse se penche voluptueusement sur

l'épaule de son cavalier, comme si elle s'abandonnait à lui. D'autres fois, surtout dans les danses à allure rapide, la danseuse est, à diverses reprises, soulevée par le danseur, ou bien elle saute en s'appuyant sur lui : tout cela, aux sons d'une musique enivrante; dans un milieu saturé d'une douce chaleur, ou de parfums pénétrants; sous la vive lumière de lustres nombreux qui, par leur éclat, ajoutent encore à la fascination de cet ensemble, où tout semble réuni pour séduire les yeux et le cœur.

Ces rapprochements, ces contacts et les dangers auxquels ils donnent lieu, se produisent surtout dans ce qu'on appelle les danses tournantes. La forme type de celles-ci est la valse, en allemand *Walzer*, du verbe *wälzen*, tourner en cercle. Cette danse, l'une des plus fascinantes, était française depuis quatre cents ans, mais elle avait été un peu oubliée en France, quand elle y fut, comme une chose nouvelle, importée d'Allemagne, en 1795. Cf. Castil-Blaze, *L'académie de musique*, n. 18, 2 in-8°, Paris, 1847-1856, t. II, p. 71; Fétis, *Dictionnaire de musique*, v° *Valse*, 8 in-4°, Paris, 1860-1865. C'est pour l'Allemagne la danse de prédilection, et les compositeurs célèbres, Strauss, Farbach, Metra, ont écrit pour la valse des morceaux très remarquables. La règle fondamentale de la valse est que chaque couple de danseurs, composé d'un cavalier et d'une dame, fait un tour sur lui-même et, par ces évolutions successives, décrit en tournoyant, en même temps que les autres couples, parfois fort nombreux, un cercle ou une ellipse, suivant la forme de la salle affectée au bal. Il y a plusieurs espèces de valses : les unes sont à allure plutôt modérée, et les autres à mouvement rapide, selon que le mouvement du danseur est à trois ou à deux temps.

La polka a été importée de Pologne en France, vers 1845, ainsi que la mazurka qui est la danse nationale polonaise. Celle-ci est d'un mouvement un peu moins vif; mais la polka est une danse tournante à deux temps. Pendant les évolutions et durant tout le tourbillon de la danse, le cavalier passe son bras droit autour de la taille de la danseuse, dont le bras gauche repose sur l'épaule du cavalier. En même temps, celui-ci lui soutient la main droite dans sa main gauche, à la hauteur de la ceinture. La rédowa, danse bohême, est une sorte de valse, qui participe à la fois de la polka et de la mazurka. Cf. G. Vuillier, *La danse*, c. VIII, *La valse et la polka; les bals publics*, in-4°, Paris-Milan, 1899, p. 201-249.

Comme son nom l'indique, la scottish est d'origine écossaise. Cette danse a beaucoup d'analogie avec la polka qu'elle a précédée en France, mais qui l'a de beaucoup éclipsée. Le mouvement de la scottish est plus lent, quoiqu'elle soit aussi et peut-être plus voluptueuse encore.

Que ces rapprochements entre personnes de différents sexes, ces contacts, ces enlacements, tous ces *amplexus* des danses tournantes soient très dangereux, puissent donner lieu souvent à de fortes tentations, et occasionnent fréquemment des fautes graves, ce n'est que trop évident. Les gens du monde les moins suspects de scrupules déplacés le reconnaissent eux-mêmes :

> Si vous n'avez jamais vu d'un œil de colère
> La valse impure, au vol lascif et circulaire,
> Effeuiller en courant les femmes et les fleurs...
>
> Victor Hugo, *Feuilles d'automne*, 23.

> La valseuse se livre avec plus de langueur...
>
> A. de Musset, *A la mi-carême*, IV.

D'autres, comme M. de Saint-Laurent, *Quelques mots sur les danses modernes*, ne craignent pas de dire que la valse et ses dérivés : polka, mazurka, scottish, etc., sont une « véritable excitation à la débauche, un prélude ou une réminiscence des plus coupables voluptés ». *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1865, p. 204. Cf. Deschamps, *Le mari au bal*, 2 in-8°, Paris, 1846; De Goncourt, *Mystères des théâtres*, in-8°, Paris, 1853; *La Société française pendant le Directoire*, 2 in-8°, Paris, 1864; Mme de Bassonville, *Le monde tel qu'il est* in-8°, Paris, 1853; *La jeune fille chez tous les peuples*, in-8°, Paris, 1861; *L'entrée dans le monde*, in-8°, Paris, 1862.

Qu'il en soit souvent ainsi, ce n'est malheureusement que trop vrai. Mais peut-on transformer ce verdict sévère en règle générale? Au point de vue théologique, y a-t-il là un acte essentiellement et intrinsèquement mauvais? En d'autres termes, parce qu'une personne a dansé une valse, une polka, ou une scottish, doit-on et peut-on, sans plus d'examen, la juger *a priori* coupable de péché mortel? Une affirmation d'une telle étendue et d'un pareil absolutisme serait certainement exagérée. Les *amplexus*, dont il est ici question, ne sont pas toujours en soi, *metaphysice et theorice loquendo*, mortellement coupables. Ils ne constituent une faute grave qu'en raison de la passion charnelle dont ils seraient la manifestation, ou qu'en proportion du danger auquel ils exposent la vertu de ceux qui se les permettent. Si l'on suppose qu'il n'y ait pas de passion charnelle, et cette supposition n'est pas chimérique, car il serait absurde de croire que toutes les personnes amenées, quelquefois par une rencontre fortuite, ou pour tout autre motif, à danser ensemble, s'aiment, par ce seul fait, d'un amour impur et passionné; si, en outre, les circonstances amoindrissent le péril qui naît d'ordinaire de ces rapprochements, la faute sera d'autant diminuée et pourra même totalement être évitée. Ces *amplexus*, faits par manière de jeu, ou par suite d'usages reçus auxquels il est parfois très difficile de se soustraire, ne doivent donc pas être considérés comme ayant toujours pour premier mobile la passion. Dès lors, ils n'en sauraient avoir la malice, et ils sont loin de présenter l'extrême gravité que certains rigoristes prétendent y trouver toujours. Le jeu, le divertissement, la récréation, disons même la légèreté, sont parfois une circonstance atténuante; les usages reçus en sont une également. Cette remarque contre laquelle beaucoup seraient portés peut-être à s'insurger, en la taxant, à première vue, de laxisme, est cependant très fondée en fait et en droit. Depuis longtemps, d'ailleurs, elle a été clairement formulée par les princes de la théologie. *Multa si serio fierent*, dit l'angélique docteur, *gravia peccata essent, quæ quidem* JOCO FACTA, *vel nulla, vel levia sunt... Aliqua enim sunt peccata propter solam intentionem* (*pravam*) *quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem* (*recreationem*) *fertur... et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXVIII, a. 3, ad 1um. Le jeu a pour intention première le divertissement, la récréation. Plus cette intention est vive, plus elle est prépondérante, et plus, dans les actes qui ne sont pas en soi intrinsèquement mauvais, elle écarte une intention vicieuse qui s'y glisserait peut-être et même très probablement, si l'esprit n'était pas si fortement distrait par une autre préoccupation : celle du divertissement lui-même.

Quelques pages auparavant, saint Thomas était entré, à ce sujet, dans d'autres détails. S'étant posé la question : *Utrum in tactibus et osculis* (*inter virum et fœminam*) *consistat peccatum mortale?* il répond : *Osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem, seu speciem suam, non nominant peccata mortalia; possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam.* IIa IIæ, q. CLIV, a. 2. Quand les usages reçus s'imposent comme une espèce de tyrannie, à laquelle on ne peut se soustraire, sans s'aliéner l'esprit de ceux avec qui on est cependant

obligé de vivre; et quand ces usages existent par rapport à des actions qui sont dangereuses, il est vrai, mais qui ne sont peccamineuses que *propter pravam intentionem;* ces usages ne rentrent-ils pas alors dans ce que saint Thomas appelle *consuetudinem patriæ*, ou *aliquam necessitatem,* ou encore *rationabilem causam*, qui justifie, jusqu'à un certain point, le concours qu'on y prête, et, par là même, écarte un peu le danger? Cf. Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CLIV, a. 4, concl. I, II, IV, t. III, p. 852-855.

Les Salmanticenses ont également traité tout au long cette question délicate, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto*, c. III, § 1, n. 27; § 3, n. 34-48, t. VI, p. 109-113 : *Si prædicti tactus, oscula et amplexus fiant inter virum et fœminam juxta morem patriæ... sunt honesta*, n. 27, t. VI, p. 109; *tactus et oscula et amplexus inter virum et fœminam habita, dummodo non sint nimis turpes, tantum habent malitiam venialem si fiant ex vanitate, aut levitate jocosa, et absque delectatione venerea*, n. 36, p. 111; *quod si plures hujusmodi tactus, absque necessitate admissi, communiter tanquam lascivi et venerei ad mortale damnantur, nequaquam id habent ratione delectationis naturalis* (*id est pure sensibilis*), *præcise secundum se spectatæ, sed quia raro in ea sistunt, ita ut non inferant supradictam commotionem et delectationem veneream, vel saltem ejus periculum, a quibus, non vero ab ipsa naturali* (*sensibili*) *delectatione, solent etiam communiter tactus lascivi et venerei nuncupari, indeque ad culpam imputari*, n. 43, p. 112. Ils font ensuite cette remarque très judicieuse que si, de leur essence et dans la généralité des cas, les *oscula, tactus et amplexus* étaient ordonnés *ad veneream delectationem,* comme le prétendait Cajetan, jamais ils ne seraient faits sans péché, même quand ils ne sont employés que comme manifestation d'une amitié honnête, ou d'une affection très légitime. Alors, ils sont très permis, suivant saint Thomas lui-même et la très grande majorité des théologiens. La pensée de saint Thomas, continuent les Salmanticenses, est donc que ces actes ne sont de leur nature ni libidineux, ni péchés mortels; mais cela dépend de la fin que se propose celui qui agit, et qui les ordonne à cette fin. S'il a l'intention de ne se procurer par eux qu'une délectation simplement sensible, et non voluptueuse et vénérienne, cette fin n'étant pas gravement coupable, on doit en conclure qu'il n'y a pas là de péché mortel : *cum ordinet illa oscula et amplexus ad captandam delectationem naturalem* (*mere sensibilem*), *et talis finis mortalis non sit, hinc est quod nec dicta oscula, tactus et amplexus, ob talem delectationem tantum facta, et secluso periculo ulterioris venereæ delectationis, sint mortalia*, n. 44, t. VI, p. 112.

Peu importe, objectait Cajetan, l'intention que se propose dans ces actes celui qui les fait. Cette intention du sujet ne peut changer celle que ces actes ont comme d'eux-mêmes, et que la nature leur impose : *semper enim inclinatio naturalis rerum ipsas consequitur*. Or, ajoutait-il, *delectatio naturalis, etiam mere sensibilis, secundum sensum tactus in osculis et aliis tactibus, ab ipsa natura directe ordinatur ad venerem et ad coitum. Ergo ab hoc ordine nequit ab operante retrahi*. Cf. *op. cit.*, n. 39, t. VI, p. 111.

Comment un esprit aussi subtil et délié que Cajetan est-il tombé dans une telle confusion, et en est-il venu au point de faire un pareil sophisme? Les Salmanticenses lui répondirent avec raison : *Negamus antecedens, loquendo de tactibus, osculis et amplexibus, ut sunt sensui tactus naturaliter delectabilia; et illud concedimus solum in quantum sunt venerea; quia, solum in quantum sunt libidinosa, illa ad coitum ordinant natura et homines lascivi, ut experientia liquet; alii vero tactus solum ex fine operantis ordinantur ad coitum; non vero ex se*, n. 45, p. 112.

Ces auteurs font ensuite remarquer que cela est incontestable en théorie, *speculative et metaphysice loquendo*. En pratique cependant, vu la corruption de la nature humaine, et la force de la concupiscence qui entraîne vers les voluptés coupables, très souvent ces *oscula et amplexus* sont péchés mortels; car il est presque impossible, tant la pente est glissante, que de la délectation purement sensible provenant *ex osculis et amplexibus*, on n'en arrive bientôt au désir et à la recherche de la délectation vénérienne : *sunt enim hæc satis propinqua, et una delectatio est via ad aliam. Vix enim erit homo qui virginem, ob delectationem naturalem osculetur, quin transeat ad carnalem*, n. 48, t. VI, p. 113. Ces mêmes savants auteurs ont également approfondi cette question, et l'ont exposée avec de très amples développements, dans le traité XIIIe, *De vitiis et peccatis*, disp. X, § 1, n. 211-217, *Cursus theologicus*, 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. VII, p. 384-418.

Saint Alphonse reconnaît aussi que la circonstance du jeu, comme aussi celle des habitudes reçues, sont des circonstances très atténuantes, au point de diminuer la faute, et même parfois de la faire totalement disparaître : *Si oscula, amplexus, compressiones manuum et similia non obscœna, fiant ex joco, levitate, petulantia, imo etiam sensualitate, sive affectu sensuali ac naturali* (*dummodo non cum delectatione venerea, et si præter intentionem suboriatur, ea repulsa, ac tunc abstinendo ab illis*), *venialem culpam non excidit. Theolog. moral.*, l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi*, c. II, dub. I, n. 417, 418, t. II, p. 233. Et plus loin, il ajoute : *Licet, etiam prævisa pollutione,... equitare..., etiam causa recreationis, et honestas choreas ducere*, l. IV, tr. IV, n. 483, t. II, p. 267.

Dans son traité *De recidivis et occasionariis*, Berardi explique comment les *amplexus* des danses tournantes, telles que la valse, la polka, la mazurka, etc., peuvent parfois n'être pas, en pratique, gravement coupables. A première vue, dit-il, on a peine à comprendre comment un jeune homme et une jeune fille si étroitement enlacés et pressés l'un contre l'autre, peuvent rester à l'abri de tentations graves et n'être pas exposés à y consentir. En fait, très souvent ils succombent par pensées impures et désirs mauvais. Cependant, il n'en est pas toujours ainsi. On le sait par l'aveu même des personnes qui, après avoir fréquenté ces danses, sont revenues à de meilleurs sentiments. Converties, alors, et souhaitant de mettre ordre à leur conscience, elles révèlent en toute franchise ce qui s'est passé en elles, à ces moments troublés de leur vie. D'une part, la volonté de s'amuser, l'entraînement de la danse elle-même, l'agitation qui en résulte, la distraction, la fatigue, sont, bien des fois, un obstacle aux tentations et au soulèvement des passions, ou contribuent à les apaiser plus vite. *Fatigatio, tripudium, saltatio, agitatio, distractio, defatigatio, etc., malitiæ et libidini aditum præcludunt, aut illam cito evanescere faciunt.* En outre, celui qui danse dans une réunion choisie, ou dans un bal de société, doit apporter tous ses soins à danser suivant les règles de l'art. Il ne le pourrait, à moins d'être très habile, si son imagination poursuivait, à ce moment, des rêves lascifs. *Qui saltat attendere debet ad bene saltandum. Si quis enim malitia præoccupetur libidinemque foveat, bene saltare minime potest, maxime si saltandi artem non optime calleat. Audivi etiam virum dicentem quod impedimentum physicum haberetur; atque insuper ipse pudor efficit ut viri motus carnales impedire satagant, ne turpiter commoti ab aliis conspiciantur. Audivi quoque fœminam dicentem quod fœminæ magis manuum constrictionibus quam amplexibus commoventur. Amplexus enim tanquam legem choreæ accipiunt; manuum vero constrictiones tanquam signum*

amoris habent. Reapse dicit Descuret quod fœmina non commovetur, nisi amet. Berardi, *op. cit.*, part. II, c. I, a. 1, q. I, n. 177, object. 2ª, 2 in-8º, Rome, 1897, t. II, p. 211 sq.

La raison tirée de la difficulté de la danse, et invoquée par Berardi pour montrer que, bien des fois, le danger est moins grand qu'on ne le supposerait à première vue, paraîtra plus probante encore, si l'on réfléchit que la danse, telle qu'elle est pratiquée à notre époque, est un art qu'on doit apprendre si on veut le posséder, et où tous ne peuvent exceller, pas plus que dans la musique ou la peinture. Mme de Staël observait déjà que, de son temps, la danse était « remarquable par son élégance et la difficulté des pas ». *Corinne*, VI, 1, 2 in-8º, Paris, 1807. De nos jours, cet art est devenu si compliqué qu'il exige, pour y réussir, des exercices fréquents. Les danseuses de profession se fatiguent, chaque jour, pendant plusieurs heures, à répéter, devant leur psyché, les divers pas de la danse, pour se familiariser avec eux, et parvenir à les exécuter avec aisance, élégance et précision. Cf. Mlle Bernay, *La danse au théâtre*, in-8º, Paris, 1890. Le musicien exerce ses doigts, en parcourant sans interruption le clavier de son instrument, de haut en bas et de bas en haut : il leur donne ainsi de la souplesse, de l'agilité et de la régularité. Le danseur ou la danseuse exercent leurs pieds, et mettent à ce travail autant ou même plus d'ardeur et de persévérance que le pianiste n'en apporte à l'exécution de ses interminables gammes. La polka, la mazurka, la rédowa, etc., sont toutes des danses tournantes, et des modifications de la valse; mais elles en diffèrent, et se distinguent aussi entre elles par la différence « du pas ». Le « pas de la valse » n'est pas celui de la polka, comme le pas de la rédowa n'est point celui de la scottish, etc. Le pas de la valse se compose de trois parties : un pas glissé, un assemblé, et un second pas glissé. En d'autres termes, le pied qui a glissé d'abord se détache de l'autre qui glisse à son tour. Tout cela s'exécute en tournant. Dans la terminologie chorégraphique, un glissé est un pas de danse par lequel on passe le pied doucement devant soi, en touchant légèrement le plancher. « L'assemblé » est un pas de la danse par lequel se réunissent les deux pieds suivant la troisième position considérée comme la plus naturelle pour finir la danse. On entend par *positions* les différentes manières de poser les pieds l'un par rapport à l'autre. Il y en a cinq, suivant les règles de l'art. Dans la première, les pieds sont disposés en équerre, les deux talons se touchant. Dans la seconde, les pieds gardent la même situation respective, mais les talons sont écartés de la longueur du pied. La troisième, nommée aussi emboîture, ramène un pied devant l'autre, mais croisé avec lui, au droit du coup de pied, les jambes étant serrées l'une contre l'autre. La quatrième position détache les deux pieds, et porte l'un d'eux en avant, à la distance de la longueur du pied. La cinquième, enfin, croise les pieds, en mettant la pointe de l'un au talon de l'autre. Ces cinq positions sont en usage en France depuis le XVIIIe siècle. Elles sont fondées sur la nature elle-même, et réglées par l'expérience et le sens de l'esthétique. Mais il y a aussi de fausses positions, parce qu'elles sont, en quelque sorte, contre nature, et on ne doit jamais les employer dans les danses de salon. Elles servent, dans les danses de théâtre, pour produire quelquefois certains effets particuliers, comme serait, par exemple, celle des pieds tournés tous les deux du même côté, ou ayant les deux pointes l'une vers l'autre. Cf. Fertiault, *Histoire anecdotique et pittoresque de la danse*, in-12, Paris, 1854; Blasis et Lemaître, *La danse*, in-12, Paris, 1875; A. Czerwinski, *Brevier der Tanzkunst*, in-8º, Leipzig, 1879; Zorn, *Grammatik der Tanzkunst*, in-8º, et 2 atlas in-4º, Leipzig, 1887.

Le pas de la valse actuelle n'est pas toujours celui de la valse classique. Il consiste aussi à faire, en tournant, cinq glissés suivis d'un assemblé, dans les six temps qui forment deux mesures musicales. De cette façon, ce pas répond à deux temps, ou à deux pas de la valse classique. Pour le pas de polka, on frappe alternativement des deux pieds, trois temps sur quatre. Au quatrième temps, le pied reste levé, et c'est lui qui commence les frappés suivants. Le pas de mazurka comprend deux parties. Dans la première, c'est-à-dire pendant les trois temps de la première mesure, un pied se pose en avant et l'autre le chasse; le même pied saute légèrement, et la jambe opposée se lève en arrière. Dans la deuxième partie du pas de mazurka, les deux pieds posent successivement à terre sans sauter, et marquent les trois temps de la mesure.

Les attitudes et les mouvements, inspirés par l'art chorégraphique, ne sont exécutés parfaitement que par les danseurs ou danseuses de la scène, dont c'est la profession.

Il est aisé de comprendre que l'attention nécessaire pour observer, aussi exactement que possible, toutes ces règles minutieuses et une foule d'autres, dont il est inutile de parler ici, soit pour le danseur et la danseuse, exposés aux regards malicieux des spectateurs, la cause d'une préoccupation qui diminue d'autant le danger provenant des rapprochements et des enlacements, que les danses exigent pour la plupart. Cf. Menestrier, *Des ballets anciens et modernes*, in-12, Paris, 1682; Rameau, *Le maître à danser*, in-8º, Paris, 1725; De Cahusac, *Danse ancienne et moderne*, ou *Traité historique de la danse*, 3 in-12, Paris, 1754; Magny, *Principes de chorégraphie*, in-8º, Paris, 1765; Compan, *Dictionnaire de la danse*, in-8º, Paris, 1803; Noverre, *Lettres sur la danse*, 2 in-8º, Paris, 1807; Baron, *Lettres sur la danse ancienne et moderne, civile et théâtrale*, 2 in-8º, Bruxelles, 1825; Castil-Blaze, *La danse et les ballets depuis Bacchus jusqu'à Mlle Taglioni*, in-12, Paris, 1832; Labat, *Études sur l'histoire de la musique*, 2 in-8º, Montauban, 1852; Lacroix, *Ballets et mascarades depuis Henri III*, 2 in-8º, Genève, 1868; Escudier, *Dictionnaire de musique*, in-12, Paris, 1872; Gaston Vuillier, *La danse*, in-4º, Paris-Milan, 1899.

La danse appelée galop est une des plus dangereuses. Elle est originaire de Hongrie, est à deux temps et à mouvement très vif. Souvent elle sert de figure finale au quadrille. Dans celui-ci, un nombre pair de couples de danseurs et de danseuses exécutent des contredanses, c'est-à-dire qu'un couple arrive au point occupé par le couple opposé, quand celui-ci le quitte. Cf. Mme de Genlis, *Les mères rivales*, 4 in-12, Paris, 1800, t. II, p. 45. C'est, en effet, l'essence de la contredanse que des couples de danseurs, placés vis-à-vis, fassent, à l'opposite les uns des autres, des pas et des figures semblables. Le nombre de couples n'est pas nécessairement quatre dans le quadrille; mais il peut être plus nombreux, car ce mot vient de l'italien *quadriglia*, corruption de *squadriglia*, escadrille, petite escadre, petite bande. Cf. G. Vuillier, *La danse*, c. VIII, p. 214, 219, 223, 231; c. X, p. 293, 296. Dans le galop, qui trop souvent est le bouquet final de ces réjouissances, le cavalier tient de la main droite la danseuse par la taille, tandis que celle-ci s'appuie sur lui de la main gauche. Les deux mains se tiennent en avant, l'une l'autre. Le pas de galop est « une suite de chassés ». Le chassé consiste à ramener un pied derrière l'autre qu'on avance aussitôt, comme quand les militaires changent de pied pour se mettre au pas. Ce mouvement ne doit pas prendre plus d'un temps, c'est-à-dire pas plus d'une demi-mesure. Cf. G. Vuillier, *La danse*, c. VIII, p. 203 sq., 209 sq.

On se rend compte facilement par là du danger que présente le galop, au point de vue de la morale. Le pas de galop est une suite de chassés ou de sauts, la dame

ayant en avant le pied droit et le cavalier le pied gauche. Le pied de derrière chasse constamment le pied de devant. Le danseur et la danseuse se tenant, en outre, par la main, et étant presque l'un sur l'autre, tandis que se succèdent ces mouvements saccadés et rapides, il est difficile d'imaginer, *propter seducentissimas approximationes pectoris ad pectus et vultus ad vultum*, quelque chose de plus inconvenant et de plus troublant, autant pour les danseurs et les danseuses que pour les spectateurs. Il produit pour les uns et les autres une sorte d'enivrement passionné. De là ces vers de P. Lebrun :

> Si la valse s'emporte au galop favori,
> Plus aimé du valseur qu'agréable au mari...
>
> *Épîtres. Le roi de Grèce.*

Voici, d'autre part, la remarque faite à ce propos par Berardi : *Propter saltationem istam nimis concitatam, mulieres, quamvis ubera satis vel etiam perfecte cooperta habeant, magnam nihilominus (his partibus nimium se agitantibus) malitiosorum obtutuum occasionem viris præbere possunt. Peccatum istud (quod tamen attenta etiam difficultate hunc aspectum evitandi, non præpropere judicari debet mortale) committi potest, non solum ab iis qui saltant, sed etiam ab illis qui fœminas saltantes conspiciunt; multo magis quia interdum immodestia ad prædicta non restringitur, sed ad aliquid pejus extenditur. Audivi qui dixit magis facile esse ut quis peccet choreas aspiciendo, quam in ipsis choreis saltando; idque forsan verum est. In primo casu adest tota commoditas considerandi, et libidinem fovendi; in secundo autem, agitatio, distractio et tripudium minorem libidini aditum relinquunt. Adverti potest demum quod aspectus malitiosi, quamvis frequentiores sint in viris, accidere possunt etiam in fœminis, ut puta, si ipsæ, in juvenes turpiter commotos, oculos figerent. De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, a. 1, q. I, sect. II, n. 173, t. II, p. 208 sq.

La danse moderne appelée *cancan* est plus inconvenante encore. Elle est souvent exécutée avec des sauts exagérés, accompagnés de gestes lascifs. Elle n'est dansée que dans les bals publics, et jamais dans un salon qui se respecte. Il peut en être également ainsi, en certains endroits, de la danse appelée *cotillon*, et dans laquelle un ou deux danseurs mènent le branle, c'est-à-dire conduisent tous les autres qui doivent répéter après eux ce qu'ont fait les premiers. Cf. *Paris-Magazine*, 3 mars 1867; G. Vuillier, *La danse*, c. X, p. 307-309. Le *cake walk*, qui a fait fureur dans tous les salons et qui est le quadrille américain, est aussi bien leste.

3° *Le lieu*. — L'endroit où se font les danses, comme aussi le milieu ambiant, sont des éléments à considérer, quand on veut juger sainement de la moralité d'une danse. Pour bien des motifs, les bals de campagne, d'auberges, de faubourgs, de barrières, paraissent plus dangereux que ceux de salons ou de sociétés. Il faut bien reconnaître, en effet, que la grossièreté des danses de campagne et de celles des gens de bas étage, ouvre la porte à toutes sortes d'abus et de désordres, tels que : paroles trop libres, gestes inconvenants, postures risquées, ou franchement déshonnêtes, embrassements passionnés faits en public, sans pudeur ni réserve. Quoique la corruption se cache aussi parfois sous les dehors de l'éducation la plus raffinée, il y a cependant, en général, plus de décence et de retenue dans les salons. Une jeune fille n'y danse, d'ordinaire, qu'en présence de ses parents. Ceux-ci sont plus ou moins vigilants; mais, enfin, ils sont là. Il n'en est pas de même à la campagne, où les jeunes filles, beaucoup plus libres dans leurs allées et venues, échappent souvent à la surveillance de leurs père et mère. Dans les classes élevées de la société, une jeune fille ne pourrait, sans se déshonorer, aller seule au bal, ou en revenir de même ou bien y aller et en revenir en compagnie de quelqu'un qui ne serait pas son très proche parent. Les sorties de ce genre sont moins rares chez les filles du peuple, qui, par suite, sont plus exposées à tomber dans une faute grave, ou à y faire tomber ceux qui, connaissant leurs habitudes, peuvent en profiter pour commettre plus facilement le mal.

4° *Le temps*. — Quand les danses sont fréquentes et régulières, comme, par exemple, dans les campagnes ou dans les petites villes, tous les dimanches et jours de fêtes, il est très rare qu'elles restent un simple amusement. Elles deviennent, au contraire, une occasion d'intimités et de rencontres pour des personnes de différents sexes, qui trouvent ainsi le moyen de donner à leur passion un aliment dont elles sont toujours avides. On ne devrait pas porter un jugement aussi sévère sur les danses qui ne se présentent pas avec ce caractère de fréquence, de régularité et d'habitude, comme celles, par exemple, qu'on organise accidentellement dans un salon, à propos de circonstances spéciales : réjouissances de famille, signature d'un contrat, noce, baptême, etc. Ce n'est pas à dire que ces danses-là soient toujours innocentes. Elles gardent les nombreux inconvénients inhérents à leur nature, et dont nous avons déjà parlé; mais, du moins, elles n'ont pas ceux qui proviennent de l'habitude. La fréquence des mêmes occasions fait que la passion s'enflamme, tandis que, par l'effet de la même cause, la pudeur, au contraire, s'affaiblit, et l'horreur du mal disparaît de plus en plus de la conscience relâchée.

Le carnaval est une époque où les danses sont particulièrement dangereuses, et donnent lieu aux plus graves désordres. Ces réjouissances bruyantes, lointain écho des saturnales païennes, ne sont que pour trop d'âmes l'occasion de chutes déplorables. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, a. 4, *De bacchanalibus*, t. II, p. 235-238.

La nuit également, le danger est plus grand que le jour.

II. EX PARTE SUBJECTI. — Ce n'est pas assez, en pratique, d'examiner quel danger présentent objectivement les danses, en raison des circonstances qui les entourent. Il faut aussi et surtout considérer quel est ce danger, par rapport aux personnes à l'égard desquelles on a une décision à prendre, ou à notifier. C'est par l'oubli trop fréquent de cette circonstance personnelle et essentielle, qu'on est exposé si souvent à se tromper et à tromper les autres. C'est pour cela aussi qu'il est si difficile, pour ne pas dire impossible, de donner, sur les danses, des règles générales, car chaque cas particulier comporte presque une solution différente.

A moins d'être formellement obscènes, en effet, les danses ne sont illicites qu'en raison du plus ou moins de danger qu'elles renferment, et qui les constitue une occasion prochaine ou éloignée de péché. Si, d'ordinaire, le péché les accompagne, de manière qu'il y ait entre elles et lui une connexion probable et presque certaine, le danger est prochain. Les danses d'un caractère lascif impliquent, pour le plus grand nombre des individus, un danger imminent, auquel, à moins d'un motif grave, on ne peut s'exposer, sans commettre une faute mortelle contre la vertu de prudence. Dans d'autres danses pourtant, le danger prochain n'est pas à ce point absolu et universel. Il peut n'être que relatif, pour quelques personnes, par exemple, à cause de leur impressionnabilité, de leur tempérament, de leur fragilité; en un mot, de leurs dispositions particulières qui leur font trouver une occasion fréquente de chute, là où une foule d'autres n'éprouvent aucune mauvaise impression.

Si une personne a péché gravement presque toutes



les fois qu'elle a assisté à une danse, celle-ci, seraitelle honnête, est évidemment pour cette personne une occasion prochaine de péché. Il est très probable qu'elle retombera dans la même faute, si elle s'expose encore au même danger. On ne peut donc l'absoudre, si elle n'y renonce, à moins que, ne pouvant, pour un motif grave, se dispenser d'y assister, elle ne s'efforce, par la vigilance, la prière et de sérieuses précautions, de rendre éloigné le danger qui pour elle est prochain.

Réciproquement, ce qui objectivement paraît être un danger prochain pour le plus grand nombre, comme, par exemple, les *amplexus* dont il a été question à propos de la valse, de la polka, de la mazurka, etc., en présente quelquefois très peu, ou même pas du tout, vu le tempérament des individus, ou l'éducation reçue dans le monde spécial auquel ils appartiennent, et par laquelle ils sont devenus, sous ce rapport, beaucoup moins impressionnables qu'ils ne l'eussent été, dans un autre milieu et avec une formation différente. Comme il a été dit col. 124, les danses fréquentes excitent parfois les passions, en leur procurant les occasions périlleuses qui attisent la flamme impure et l'alimentent; mais, parfois aussi, cette fréquence produit l'effet contraire. L'accoutumance émousse la sensibilité. Il ne manque pas de gens blasés sur ce genre de divertissement, qui, étant devenu pour eux une chose ordinaire, n'éveille ni leurs sens, ni leur curiosité. *Ex assuetis non fit passio.* Certaines personnes ne trouvent même, dans des danses assez risquées, qu'un véritable ennui. Elles ne s'y prêtent qu'à regret et avec dégoût, uniquement parce que telle est l'habitude tyrannique dans la sphère sociale, où, vu leur nom et leur rang, elles sont obligées de vivre.

Pour apprécier le côté moral d'une danse, le théologien, ou le prédicateur, aurait donc tort de se mettre simplement au point de vue de ses idées personnelles, ou de celles du milieu dans lequel il a lui-même vécu. Il ne doit pas, dans sa pensée, opposer les personnes nées et vivant dans un milieu mondain, aux âmes privilégiées qui, dès leurs années les plus tendres, ont été cultivées comme des fleurs en serre. La comparaison serait assurément défavorable aux premières, mais exposerait aussi à les juger injustement. De ce qu'une âme ne vise pas à la perfection, et n'a pas une éminente vertu, il ne s'ensuit pas que tout soit péché en elle. Parce qu'elle s'offusquera moins de certaines paroles, de certains aspects, ou de certains rapprochements, que ne le ferait une personne, dont l'innocence s'est toujours abritée derrière les murs d'une maison religieuse, faut-il en conclure que sa conscience est complètement oblitérée, et qu'elle ne distingue plus le bien du mal? Cette conscience assurément est moins délicate que celle d'un prêtre habitué à la gravité et à la dignité de la vie sacerdotale, ou que celle d'une religieuse vouée à la pratique des conseils évangéliques; mais, si cette conscience est moins ouverte aux attraits de la vertu, on ne peut pas dire pourtant qu'elle soit absolument faussée. Elle a un angle optique à elle pour voir et apprécier les choses. Aussi reste-t-elle parfois très calme, là où d'autres seraient profondément troublées. Il ne faut donc pas s'étonner, si les personnes du monde se font de la danse une idée toute différente de celle que s'en forment les âmes qui, avides de perfection, fuient jusqu'à l'apparence du péché. La vue même rapide d'une de ces danses donnerait à ces âmes des inquiétudes de conscience; tandis que, très souvent, les personnes du monde y assistent et y prennent part, sans en être émotionnées. C'est là un fait d'expérience, dont pourraient témoigner beaucoup de confesseurs ayant la pratique du saint ministère, ou même simplement les prêtres un peu mêlés à la société laïque, et, dès lors, plus à même de la connaître et de l'apprécier. Pour juger des intentions des gens et des mobiles qui les font agir, il faut, en effet, pour un instant au moins, s'identifier avec eux, s'assimiler leurs pensées, et deviner ce qu'ils éprouvent.

Ce n'est pas à dire que, pour savoir si une chose est bien ou mal en soi, un théologien de profession soit obligé de consulter les laïques et les gens d'un certain monde. Assurément ceux-ci, sur une foule de sujets, tels que le duel, le point d'honneur, etc., se font une théorie à part, et qu'on ne saurait approuver; mais, comme pour tout péché mortel, il faut, de la part du pécheur, advertance et volonté, on est bien obligé, pour juger du danger que, pour tel ou telle, une danse présente, de leur demander quelle impression cette danse produit en eux. Sur ce point, en effet, eux seuls peuvent répondre, car seuls ils savent ce qui se passe dans leur conscience. Comme c'est une question de fait, ce n'est point par des règles générales qu'on arrive à l'élucider; mais c'est par leur aveu. Qu'on ne dise pas qu'ils sont intéressés à tromper. Nous supposons les pénitents de bonne foi, et, à moins de preuve contraire, il faut les croire tels, quand ils viennent d'eux-mêmes réclamer les sacrements. C'est, d'ailleurs, un principe de saine théologie : *Credendum est pænitenti tam pro se quam contra se loquenti.*

Dans ses *Avvertimenti per li confessori*, § 19, ouvrage si précieux que l'Assemblée du clergé de France voulut le faire traduire et imprimer à ses frais, en 1655, saint Charles Borromée range les danses parmi les occasions *relatives* ou *personnelles*, et non parmi celles qui, étant absolues et naturelles, sont prochaines à l'égard de tous. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du sacrement de pénitence*, c. XI, *Des devoirs du confesseur envers ceux qui sont dans l'occasion prochaine du péché*, n. 565, t. II, p. 378. Ce dernier auteur fait, ailleurs, cette remarque importante : « Pour que la danse soit une occasion prochaine de péché mortel, il ne suffit pas qu'elle occasionne de mauvaises pensées, ou autres tentations, même toutes les fois qu'on y va; car on en éprouve partout, dans la solitude comme dans le monde. » *Théologie morale, Traité du décalogue*, VIe partie, c. I, n. 651, t. I, p. 296.

Sur ce même sujet du point de vue personnel aux danseurs, on ne lira pas sans profit ce passage d'un théologien autorisé : *Quænam sunt choreæ quæ, ratione modi libidinosi saltandi, valde periculosæ sunt et prorsus prohibendæ? Non facile in theoria statui potest. Quæstio enim intricatissima est, et plerumque a variis circumstantiis pendet... Vix aut ne vix quidem definiri potest a viro theologo, qui res istiusmodi nonnisi ex aliorum relatione novit. Etenim ut experientia constat, referentes, diversimode periculis affecti, de illis diversimode judicant. Quod enim aliis summe periculosum videtur, aliis tolerabile apparet; neque saltationes etiam ejusdem generis sunt ejusdem periculi pro omnibus. Itaque nec ipsi viri qui mundanis recreationibus prius vacarunt, et subinde statum clericalem amplexati sunt, hac de re semper conveniunt. Generatim, ut periculosissimæ habentur choreæ quæ* valse et polka *dicuntur; sedulo proinde videntur interdicendæ. Attamen non desunt viri probi qui has ipsas saltationes dicant modo non adeo indecoro fieri posse, licet communiter valde periculosæ sint. Plerumque igitur ea quæ ad choreas spectant* RELATIVA SUNT AD PRÆSENTES PERSONAS *et modorum circumstantias. Unde, in praxi,* IN PRIMIS AD PERICULUM PERSONALE *pænitentis attendendum est, atque ad rationes quas habere potest choreis assistendi.* Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus*, cas. XXII, n. 233, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 100. Il n'est pas rare, ajoute le même auteur, de rencontrer des femmes et des jeunes filles qui, dans le bal, n'ont commis d'autre faute que quelques pensées de vanité. Il en est même qui ne pèchent aucunement. *Op. cit.*, n. 234, t. I, p. 100; *Compendium theo-*

logiæ moralis, tr. *De virtutibus*, c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 243, t. I, p. 213. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, n. 2, sect. I, n. 166; sect. II, n. 177; sect. III, n. 188, t. II, p. 203, 211-212, 223 sq.

III. LA DANSE CONSIDÉRÉE DANS SON ENSEMBLE. — Résumant les observations faites jusqu'ici, et n'en formant qu'un seul tout, nous pouvons conclure que : 1° la danse en soi n'est pas immorale, ni toujours cause de péché, ni, par conséquent, illicite. 2° *Per accidens*, elle peut devenir dangereuse, dès lors, mauvaise et défendue. 3° Comme il faut, dans chaque cas particulier, apprécier les circonstances qui la rendent illicite, il est impossible *a priori* de formuler des règles générales et absolues; d'autant plus que les circonstances, qui vicient une action de soi indifférente, doivent, ici, être étudiées plus encore *ex parte subjecti* que *ex parte rei*, puisque ce qui est danger grave pour les uns, n'est, bien des fois, que danger éloigné pour les autres, ou même ne l'est presque pas, ou pas du tout. 4° Dans la pratique, on constate que le *per se* est beaucoup plus rare que le *per accidens*. Les personnes qui pèchent à l'occasion de la danse, sont donc incomparablement plus nombreuses que celles qui ne pèchent pas à son occasion. Il en est surtout ainsi aux époques où la foi diminue, et où les exercices de la piété chrétienne sont plus généralement abandonnés. Les mœurs étant plus relâchées, il se produit, alors, dans les danses, de tels abus, et on y prend de si grandes libertés, qu'il est bien rare que la vertu n'y fasse pas naufrage, au moins par des péchés internes. Le *per accidens* devient ainsi presque la règle.

Il n'en reste pas moins vrai, pourtant, que ce qui est accidentel, même un accidentel très souvent réalisé, n'est point, pour cela, essentiel, ni universel; et que l'on ne pourrait, *a priori*, porter une condamnation générale sur toutes les danses et sur tous les danseurs. C'est en ce sens qu'il faut entendre quelques auteurs affirmant que les danses modernes, telles que la valse, la polka, la mazurka, etc., sont impures *per se*, comme étant de leur nature la destruction de toute chasteté. Cf. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, disp. V, c. III, a. 1, § 3, in-8°, Rome, 1901, p. 524. Ces auteurs prennent évidemment l'expression *per se* dans le sens moral, et non dans l'acception métaphysique et absolue qu'elle a en philosophie. Pour le philosophe, en effet, le *per se* implique une nécessité essentielle, n'admettant aucune exception; par conséquent, toujours absolument la même, dans tous les cas, quel qu'en soit le nombre. En morale, le *per se* n'a pas ce caractère d'universalité et de nécessité immuable, sans aucune sorte d'exception. Il est seulement l'équivalent des expressions telles que celles-ci : *communiter, regulariter, plerumque, ut plurimum*, etc. C'est une généralité, une grande majorité, et même très grande, si l'on veut; mais ce n'est plus l'universalité absolue. La porte reste ouverte à quelques exceptions. Elles se présenteront plus ou moins nombreuses; peut-être même, de longtemps, elles ne se présenteront pas; mais, enfin, elles sont toujours possibles; tandis qu'elles ne le sont pas du tout à l'égard du *per se* métaphysique. C'est là, entre les deux *per se*, une immense différence. N'y eût-il qu'un cas sur mille, ou même seulement sur cent mille, cela suffit pour que, le *per se* ayant en morale un sens tout autre qu'en métaphysique, on ne puisse, en vertu de ce *per se*, porter sur les danses tournantes : valse, polka, etc., une condamnation universelle et absolue.

IV. RÈGLES PRATIQUES POUR LE PASTEUR D'AMES EN DEHORS DU CONFESSIONNAL. — En raison de ses fonctions et de la charge d'âmes qui lui incombe, un curé a bien le droit, et même le devoir, de prendre des mesures d'ordre général dans le but d'extirper de sa paroisse les abus qui s'y glissent, ou déjà y existent. Il ne doit pas oublier cependant, qu'il n'est pas, à proprement parler, un législateur ayant, au for externe, le pouvoir de faire et de promulguer des lois, obligeant en conscience en vertu de sa seule autorité. D'autre part, une mesure d'ordre général, par le fait qu'elle vise la population dans son ensemble, est chose extrêmement délicate, et, avant de s'y résoudre, il convient d'en prévoir avec soin les conséquences probables. Un sage administrateur ne prend pas une mesure qu'il prévoit devoir inutilement soulever des tempêtes. Les innovations disciplinaires sont grosses d'inconnu, surtout quand la matière est délicate et le terrain brûlant. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue*, VI[e] partie, c. I, n. 651, t. I, p. 295.

Au sujet de ce que doit faire un curé contre la danse en usage dans sa paroisse, de vives discussions se sont élevées. Comme les inconvénients sont grands de part et d'autre, et que les sentiments opposés sont défendus avec conviction, et non sans de fortes raisons à l'appui, il sera toujours difficile, pour ne pas dire impossible, de trouver un moyen terme, et d'adopter une solution qui satisfasse chacun. Les uns, se fondant sur l'axiome qu'entre deux maux il faut choisir le moindre, se constituent les apôtres de la tolérance. Assurément il serait mieux, disent-ils, qu'on ne dansât pas; mais le mieux n'est pas de précepte, et, quelquefois, il est l'ennemi du bien. A quoi serviront des invectives publiques contre la danse? A cause des dangers qui ne s'y rencontrent que trop, menacera-t-on de refuser l'absolution à toute personne qui aura dansé, à moins qu'elle ne promette sincèrement de ne pas recommencer à l'avenir? Cette promesse, si elle est faite, sera-t-elle sincère? Et, si on ne veut pas la faire, on continuera à danser; on ne se confessera plus, et l'on ne communiera plus.

Ces sombres perspectives n'émeuvent guère les tenants du parti contraire. Voyant, avant tout, la gravité du mal actuel et le pressant danger que courent les âmes, ils sont d'avis qu'il faut prendre des mesures énergiques; menacer publiquement de refuser l'absolution à tout danseur et à toute danseuse, même si le nombre des Pâques doit en être notablement diminué. En ces matières, disent-ils, l'indulgence serait coupable. Elle n'aboutirait qu'à multiplier les sacrilèges. Mieux vaut délaisser la sainte table que de la profaner. A quoi bon céder au torrent de la coutume? Ne vaut-il pas mieux prendre les moyens d'endiguer ses flots dévastateurs? Et puisque le danger ne menace pas seulement une paroisse, mais toutes les paroisses, les curés devraient unir leurs efforts, adopter une mesure identique, afin de combattre le mal partout où il exerce ses ravages, et d'y porter partout remède. Rien n'est plus préjudiciable aux âmes et ne les encourage autant à persister dans leurs errements funestes, comme la différence d'agir qu'ils remarquent entre les curés des diverses paroisses, où les abus sont pourtant les mêmes. L'indulgence des uns semble condamner, et, de fait, condamne le zèle des autres, qu'il rend, du moins, pratiquement inefficace.

Les curés voisins peuvent prendre de concert cette mesure s'ils ont l'espoir fondé qu'elle produira de bons résultats, fera disparaître les désordres, ou empêchera une danse plus dangereuse de s'introduire dans le pays. Mais si, parmi eux, quelques-uns sont d'un autre avis et ne croient pas la chose opportune, qui pourra les y forcer? Leurs confrères n'ont aucune autorité sur eux. L'intervention de l'évêque serait alors nécessaire. Il est donc rare que des curés puissent, de leur propre initiative, adopter un plan d'ensemble.

Reste l'action du curé dans les limites de sa paroisse. Une mesure générale et rigoureuse, outre qu'elle peut être inefficace, risque aussi parfois d'atteindre des innocents et de les exposer au danger de se perdre. Mena-



cer de refuser l'absolution à tout danseur et à toute danseuse, n'est pas, sauf en des cas très rares, théologiquement soutenable. Pourquoi la refuserait-on à ceux ou à celles qui, en dansant, ne pèchent pas? Serait-ce parce que d'autres pèchent? Mais a-t-on le droit de punir quelqu'un des fautes d'autrui? N'est-ce pas une obligation grave de donner l'absolution à tout pénitent bien disposé, qui fait l'aveu de ses fautes? Pourrait-on, pour justifier cette décision, s'appuyer sur le scandale donné, ou sur la coopération apportée par les danseurs innocents à la faute des autres? Mais croit-on que l'abstention de quelques danseurs supprimerait les bals? Refuserait-on l'absolution à ceux qui ne pèchent pas, *præsumptione periculi?* Mais cette présomption n'existe pas pour eux, puisque l'expérience a prouvé qu'ils ne pèchent pas, et qu'il n'y a pour eux aucun danger, du moins prochain.

Cette menace de refus général d'absolution serait donc inutile, et la promulguer du haut de la chaire serait une grave imprudence. Sans convertir les coupables, elle ne punirait que les innocents. Elle serait donc plus nuisible qu'avantageuse. Le curé entrerait inutilement en conflit avec la majeure partie de sa population. Ce serait le plus souvent la ruine de son ministère, et l'impossibilité presque absolue de continuer le peu de bien qu'il pouvait accomplir encore. Cf. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta,* v° *Choreæ,* 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 288.

Mais il ne s'ensuit pas que le pasteur d'âmes soit, même au for externe, absolument désarmé contre un mal de cette nature. Il lui reste d'autres moyens qu'il doit employer. Il diminuera le mal, plus par son influence personnelle, discrète et persévérante, que par de violentes diatribes du haut de la chaire; il le diminuera par des conversations particulières, et par son action sur les meilleures familles. Il le diminuera aussi, pourvu qu'il n'y revienne pas trop souvent, ni avec un zèle outré, par des sermons, non pas comminatoires, mais persuasifs; en montrant les écueils et prémunissant contre les périls; en conseillant aux pères et mères de famille d'en détourner leurs enfants. Mais qu'il ne défende pas les divertissements honnêtes, et qu'il ne condamne pas sans distinction toutes les danses, comme si la loi naturelle, divine ou ecclésiastique, les prohibait.

L'Église, qui aurait le droit de faire une loi de ce genre, si elle le jugeait avantageux pour le bien des âmes, n'en a promulgué aucune pour interdire, en général, la danse aux chrétiens. Le curé n'a donc pas le droit, en prêchant contre les danses réputées mauvaises, de laisser entendre qu'elles sont toutes condamnables. Il commettrait une erreur théorique et une grave imprudence. On s'apercevrait vite, au détriment de sa légitime influence, de ses exagérations.

Même pour les danses de campagne, que l'on considère généralement comme plus dangereuses, il y a lieu à distinction. Des auteurs qu'on ne pourrait taxer de laxisme, donnent aux curés ces conseils : *Imprudenter prohibentur rustici in diebus festis choraizare : tum quia choraizare non est illicitum ex genere suo; tum quia, cum his choreis sint assueti, si ab eis arceantur, forte vacabunt otio, rixis, aut aliis ludis, ex quibus respublica forte turbabitur; tum denique quia, cum publice fiant, non datur occasio in eis turpiter saltandi. Curandum tamen est ut in eis ab omni actu et motu turpi abstineantur.* Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 18, t. VI, p. 107.

Après avoir dit que les curés doivent s'efforcer de détourner les fidèles des danses dangereuses, Gury ajoute : *Verum, si omnes choreas de medio tollere vellent, tempus et oleum perderent, necnon multos ab usu sacramentorum retraherent. Caute igitur in praxi procedendum est, et inter duo mala minus eligendum. Casus conscientiæ, De virtutibus,* cas. XXII, n. 234, t. I, p. 100.

Il convient aussi de conseiller aux jeunes gens et aux jeunes filles la fréquentation des sacrements et les exercices de piété; de créer des œuvres de préservation et de persévérance : patronages, confréries, congrégations, etc., et de les y enrôler. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 2, n. 833, t. I, p. 562.

Enfin, un curé ne négligera pas de recourir à Dieu par la prière.

V. RÈGLES PRATIQUES POUR LE CONFESSEUR, AU FOR INTERNE. — Au tribunal de la pénitence, le confesseur est juge en dernier ressort, puisque ses décisions ne relèvent que de Dieu et de sa conscience. Son influence est bien plus grande que celle du prédicateur. Il peut, par ses conseils et sa direction, persuader à plusieurs de ses pénitents de renoncer à ces divertissements.

Ses décisions toutefois ne sauraient être dictées d'après une règle uniforme et inflexible. Elles varieront suivant les cas et les circonstances, suivant la docilité des personnes, et l'espérance plus ou moins fondée de leur amendement. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, q. I, sect. II, n. 175-177, t. II, p. 210.

Si la danse est une occasion prochaine de péché, il refusera nécessairement l'absolution, à moins d'un vrai repentir et de la promesse sérieuse d'éviter, à l'avenir, une aussi dangereuse occasion. Toutefois, il serait imprudent et excessif de faire promettre l'abstention complète de la danse. Certaines danses ne présenteront peut-être pas, plus tard, les dangers auxquels il s'agit d'obvier à ce moment. Les pénitents ne pourront peut-être pas toujours s'abstenir de danses auxquelles leur rang, leur position, ou l'ordre de leur père ou de leur mari, les obligeront de prendre part. S'ils promettent sérieusement de ne participer qu'à des danses honnêtes, on devra les absoudre. Ce n'est point par une intransigeante sévérité qu'on pourra les gagner. Au lieu de les blâmer avec rudesse, il faut les reprendre avec douceur. *Cave, o confessarie, ne severius cum pænitente agendo, nihil proficias, et ipse noceas. Obsecra igitur semper, non vero semper increpa opportune et importune. Quod tibi suadebit bonum spirituale pænitentis, tu videbis. Non raro autem angustiæ circumdabunt te undique.* Gury, *Casus conscentiæ, De virtutibus,* cas. XXII, n. 234, t. I, p. 101.

Quand la danse n'est pas, pour le pénitent, une occasion prochaine de péché mortel, mais seulement une occasion éloignée, le confesseur doit donner l'absolution, à moins que le motif d'un scandale probable n'impose au pénitent l'obligation de s'en abstenir, par charité pour le prochain. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, q. I, sect. II, n. 178, t. II, p. 215 sq.

Dans les paroisses profondément chrétiennes, où la danse n'est pas en usage, le confesseur doit prendre les moyens les plus énergiques pour l'empêcher de s'y introduire. Il peut, dans ce cas, se montrer plus sévère, et, par remède préventif, refuser l'absolution à toute personne qui danserait, et qui, par son exemple, contribuerait à implanter dans le pays une coutume aussi funeste.

Que dire d'un confesseur qui, pour infliger un blâme public aux danseuses, renverrait leur communion pascale à une quinzaine de jours après Pâques? Si les pénitentes ne sont pas bien disposées, ce renvoi est évidemment nécessaire; mais si elles ont les dispositions requises pour recevoir l'absolution, le renvoi de la communion ne se justifie guère. Le désir d'établir une

différence apparente entre les personnes qui dansent et celles qui ne dansent pas, ne semble pas un motif suffisant pour retarder ainsi l'accomplissement du devoir pascal. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue,* VIe partie, c. I, n. 650-652, t. I, p. 295 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 11, n. 833, t. I, p. 563; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De virtutibus,* c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 243-245, t. I, p. 213 sq.

VI. CONSEILS SPÉCIAUX POUR LES PERSONNES ADONNÉES A LA DÉVOTION. — 1° On ne saurait mieux faire que de leur répéter, avec saint François de Sales : « Les danses et les bals sont des choses indifférentes de leur nature; mais leur usage, tel qu'il est maintenant établi, est si déterminé au mal par toutes ses circonstances, qu'il porte de grands dangers pour l'âme... Je vous parle donc des bals, ô Philothée, comme les médecins parlent des champignons. Les meilleurs, disent-ils, ne valent rien, et je vous dis que les meilleurs bals ne sont guère bons. S'il faut manger des champignons, prenez garde qu'ils soient bien apprêtés, et mangez-en fort peu; car, pour bien apprêtés qu'ils soient, leur malignité devient un vrai poison, dans la quantité. Si, par quelque occasion, dont vous ne puissiez absolument pas vous dégager, il faut aller au bal, prenez garde que la danse y soit bien réglée en toutes ses circonstances: pour la bonne intention, pour la modestie, pour la dignité et la bienséance; et dansez le moins que vous pourrez, de peur que votre cœur ne s'y affectionne. » *Introduction à la vie dévote,* IIIe partie, c. XXXIII-XXXIV, in-16, Paris, 1852, p. 302.

Ce n'est pas assez de conseiller aux personnes pieuses de danser peu, et peu souvent, et seulement quand une vraie raison leur en fait une obligation de convenance. Comme, même alors, les danses restent toujours un danger, sinon pour la vertu, du moins pour l'esprit de piété, il importe qu'elles prennent de grandes précautions. Après ces réunions, elles doivent s'efforcer de chasser au plus tôt la fâcheuse impression produite dans l'âme, et de sortir de la langueur spirituelle, fruit naturel de la dissipation de l'esprit et de l'affaiblissement de la volonté pour les choses divines. Voir les considérations que saint François de Sales conseillait de faire pour rendre à l'âme le calme intérieur et le goût de la piété. Cf. *Esprit de saint François de Sales,* in-16, Paris, 1904, p. 338 sq.; *Œuvres complètes,* 12 in-12, Paris, 1862, t. I, p. 198 sq.; t. IX, p. 555; t. X, p. 224, 383.

2° On voit combien se tromperait une personne faisant profession de piété, qui, s'approchant fréquemment de la table sainte, croirait pouvoir organiser des bals dits de charité, user de son influence pour qu'ils aient toute la solennité ou tout le concours possibles, et tâcherait d'y amener ses parentes et ses amies. En général, dans ces bals de charité, il n'y a de charité presque que le nom. Le profit qui en résulte pour les pauvres, une fois qu'on a prélevé les frais d'installation, d'éclairage, etc., est peu considérable. Quand on veut réellement être charitable, on prend d'autres moyens. Ces réjouissances mondaines semblent plutôt une injure à la misère du pauvre. Ces bals restent des divertissements dangereux. Leur fréquentation, le zèle qu'on déploie pour leur organisation ou leur réussite, ne sont pas compatibles avec la vraie piété.

3° Aux jeunes filles qui font partie d'une congrégation érigée dans la paroisse, en l'honneur de la sainte Vierge, on doit interdire la danse. Par le fait qu'elles entrent dans ces pieuses associations, elles veulent se distinguer des autres chrétiennes, et font profession spéciale des pratiques de dévotion. La défense de danser doit normalement être un article du règlement, dont la violation entraînerait exclusion.

Convient-il de permettre quelquefois la danse aux congréganistes, dans certaines circonstances, comme par exemple, à l'occasion d'une noce, ou de la fête patronale, etc.? En principe, cela ne paraît pas opportun, car c'est ouvrir la porte aux infractions qui tendront à se multiplier. Dans les paroisses chrétiennes où les danses sont rares, il vaut mieux restreindre le plus possible les exceptions. Dans les paroisses moins chrétiennes où la danse est déjà en usage, il ne convient pas de la permettre officiellement, de temps en temps. Mais, si une trop grande sévérité devait détourner la plupart des jeunes filles de la congrégation, il serait mieux, ce semble, de tolérer de rares violations de cet article du règlement. Parfois, on pourrait utilement imposer une pénitence aux congréganistes désobéissantes. Il serait imprudent de les éliminer uniquement pour ce motif. Enfin, pour corriger le mauvais effet produit par cette tolérance, on demanderait aux congréganistes les plus ferventes, ou les plus influentes, l'abstention complète de toute danse. Leur exemple compenserait la latitude laissée à quelques-unes *ob duritiam cordis.*

4° L'Église a édicté des mesures par rapport aux ecclésiastiques, aux religieux, aux religieuses. Ces prohibitions se trouvent en divers endroits du *Corpus juris canonici.* Elles remontent à une haute antiquité, et, depuis lors, ont été renouvelées bien des fois. Cf. *Décret de Gratien,* part. I, dist. XXIV, can. 19, *Presbyteri;* part. III, *De consecrat.,* dist. V, can. 27, *Non oportet; Decretal.,* l. III, tit. I, *De vita et honestate clericorum,* can. 12, *Cum decorem;* l. III, tit. XXIII, *De immunitate ecclesiarum;* in VI°, can. 2, *Decet;* Clementin., l. III, tit. X, *De statu monachorum,* can. 2, *Attendentes;* tit. XIV, *De celebratione missarum,* can. 1, *Gravi.*

A propos de ce dernier texte, Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 7, *De choreis,* n. 5, t. I, p. 206, fait toutefois cette remarque : *Per has prohibitiones non prohiberi puto choreas absolute, sed immodestas impudicasque.* Le passage de la Clémentine citée dit, en effet : *Non verentur in ipsis ecclesiis eorumque cœmeteriis choreas facere dissolutas.* Selon cet auteur, le mot *dissolutas* restreint certainement de beaucoup la défense : *illud prohibitionem certe permaxime lenit.* De sorte que là aussi, selon lui, c'est d'après les circonstances qu'il faut surtout apprécier la gravité de la faute : *quare juxta majorem minoremque irreverentiam, secundum omnes circumstantias a prudenti expendendam, et considerato scandalo, quod forte detur,... gravitatem levitatemque culpæ dimetire.*

Ces défenses ont acquis une nouvelle force par la mention qu'en a faite le concile de Trente, sess. XXII, c. 1, *De reform.;* sess. XXIV, c. 12. Cf. Benoît XIV, *Instit.,* LXXVI, n. 6-10, *Opera omnia,* 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. X, p. 321-323; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Clericus,* a. 4, n. 6-10, 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. II, p. 202; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta,* v° *Clerici,* t. I, p. 331.

Sur la plus ou moins grande liberté donnée, au sujet des danses, par les Églises luthérienne et calviniste, voir Ditchtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* v° *Danse,* 13 in-4°, Paris, 1877-1882, t. III p. 593.

VII. LA COOPÉRATION AUX DANSES. — 1° Sont indignes d'absolution les musiciens de profession qui donnent leur concours aux danses nocturnes et dangereuses, d'où les jeunes gens et les jeunes filles reviennent ensuite pêle-mêle, comme il n'arrive que trop souvent dans les campagnes. Ils pèchent gravement en coopérant ainsi d'une façon prochaine à une foule de péchés mortels. Cependant, si ces danses ne présentaient pas un danger formel, si elles se faisaient en plein jour, et non d'une façon habituelle, mais dans des circonstances particulières, comme, par exemple, une fête patronale,

une noce, une réjouissance de famille, etc., on devrait se montrer moins sévère à leur égard, à moins que ces musiciens n'y fissent entendre des airs lascifs et connus comme tels. Ce serait alors, de leur part, en effet, une vraie provocation au mal.

2° La même solution, et avec une distinction identique, s'applique à ceux qui, par leur argent, soutiennent les bals publics, en payant les musiciens. Si ces danses sont mauvaises, ou si, sans être directement déshonnêtes, elles sont néanmoins dangereuses pour un bon nombre de ceux qui y prennent part, il n'est pas permis d'y coopérer par son argent. Si les danses sont rares et peu dangereuses, on doit néanmoins conseiller aux paroissiens de n'y coopérer en aucune façon; cependant, s'ils le faisaient dans ce dernier cas, on ne devrait pas leur refuser l'absolution, à moins que cette coopération ne tendît à introduire les danses dans le pays où elles ne sont pas en usage, ou à augmenter leur fréquence dans des proportions funestes.

3° Ceux qui organisent les bals publics apportent une coopération plus directe aux nombreux péchés qui s'y commettent. Ils doivent donc être traités avec plus de sévérité encore.

4° Une solution analogue s'applique à ceux qui prêtent, ou qui louent des immeubles, pour des danses malsaines ou dangereuses. C'est une coopération directe à un mal grave, et bien souvent cette coopération devient, en outre, un scandale public. En quelques rares circonstances cependant, et s'il était avéré que les choses s'y passent honnêtement, on pourrait avec prudence les absoudre. *Attamen non semper iis neganda esset absolutio, sed spectandæ sunt circumstantiæ et modus ordinarius quo istæ choreæ fiunt.* Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. *De virtutibus*, c. III, § 3, part. II, sect. II, n. 256, t. I, p. 225. Cf. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, v° *Cooperatio*, t. I, p. 482.

Il est impossible de fixer des règles générales pour la solution de ces divers cas de coopération aux danses. La décision de chaque cas particulier dépend du confesseur, qui est seul à même d'apprécier les circonstances qui peuvent être si différentes : comme la probabilité des fautes qui se commettront, le degré de coopération matérielle, les raisons plus ou moins pressantes qui sont de nature à l'excuser, *in casu*, etc. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, t. I, p. 385.

1° S. Antonin, *Summa theologiæ moralis*, part. III, tit. VI, c. VI, *De choreis*; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 7-8, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206 sq.; Bonacina, *De matrimonio*, q. IV, p. IX, n. 24, *Opera omnia*, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. I, tr. IV, c. II, dub. I, n. 887 sq., 3 in-fol., Venise, 1748-1759, t. I, p. 197; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De primo præcepto decalogi*, c. VIII, p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto*, c. III, p. I, n. 16-17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. V, p. 171; t. VI, p. 107; Benoît XIV, *Institut. eccles.*, inst. LXXVI, *De choreis*; const. *Nihil projecto*, du 12 août 1742, § 4; const. *Inter cætera*, du 1er janvier 1748, *Opera omnia*, 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. X, p. 318-324; t. XV, p. 234; t. XVI, p. 319-323; Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, l. VIII, *In decalogum*, diss. II, c. III, 10 in-4°. Rome, 1755, t. IV, p. 244-255; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Choreæ*; *Luxuria*, n. 87, 17 in-4°, Rome, 1785-1790; t. II, p. 159; t. V, p. 133; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi*, c. I, dub. I, n. 429, 6 in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 239 sq.

2° Bonnet, *Histoire générale de la danse sacrée et profane, ses progrès et ses révolutions depuis son origine jusqu'à présent*, in-12, Paris, 1723; Feuillet, *Chorégraphie, ou l'art d'écrire la danse par caractères, figures et signes démonstratifs*, in-8°, Paris, 1700; Magny, *Principes de chorégraphie*, in-8°, Paris, 1765; de l'Aulnaye, *De la saltation théâtrale*, in-8°, Paris, 1790; Noverre, *Lettres sur les arts et sur la danse en particulier*, 2 in-8°, Paris, 1807; Ch. Magnin, *Origines du théâtre moderne*, in-8°, Paris, 1838; Fertiault, *Histoire anecdotique et pittoresque de la danse*, in-16, Paris, 1854; Castil-Blaze, *L'Académie de musique*, 2 in-8°, Paris, 1847-1856; Fétis, *Dictionnaire de musique*, 6 in-4°, Paris, 1860-1869; vicomte de Brieux Saint-Laurent, *Quelques mots sur les danses modernes*, 5° édit., Paris, 1868; Chouquet, *Histoire de la musique dramatique*, in-8°, Paris, 1873; Boccardo, *Feste, giuochi e spettacoli*, in-8°, Gènes, 1874; Czerwinski, *Brevier der Tanzkunst*, in-8°, Leipzig, 1879; Ludovic Celler, *Les origines de l'opéra et le ballet de la reine*, in-12, Paris, 1881; Pougin, *Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre et des arts qui s'y rattachent*, v° *Danse*, in-4°, Paris, 1885, p. 260 sq.; Bœhme, *Geschichte des Tanzes in Deutschland*, 2 in-8°, Leipzig, 1886; Laure Fonta, *Orchésographie*, in-4°, Paris, 1888; Zorn, *Grammatik der Tanzkunst*, in-8° et 2 atlas in-4°, Leipzig, 1888; Blasis et Lemaitre, *La danse*, in-12, Paris, 1890; Mlle Bernay, *La danse au théâtre*, in-8°, Paris, 1890; Institut de France, *Dictionnaire de l'Académie des beaux-arts*, v° *Danse*, 6 in-4°, Paris, 1896, t. V, p. 86-90, ouvrage en cours de publication; G. Vuillier, *La danse*, in-4°, Paris, Milan, 1899.

3° Eula, *Collectio casuum de re dogmatica, morali et liturgica*, in-8°, Montréal, 1875, p. 164-168; Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue*, VIe part., c. I, n. 650-652; *Traité du sacrement de pénitence*, c. XI, n. 565, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 295 sq.; t. II, p. 378; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, v° *Danse*, 13 in-4°, Paris, 1877-1882, t. III, p. 592 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. II, sect. II, tr. VI, § 2, *De choreis*, n. 829-834, 2 in-8°, Lyon, 1885, t. I, p. 560-563; Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus*, cas. XXII-XXIII, n. 233-238, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 99-102; S. S. Nyssen, *Un mot sur la danse*, in-12, Lille, 1892; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, tr. V, *De virtutibus*, c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 242-246, 2 in-8°, Rome, 1893, t. I, p. 212 sq.; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis decalogi*, sect. VI, *De sexto et nono præcepto*, dub. I, n. 60 sq., 7 in-8°, Prato, 1893, t. II, p. 697 sq.; Berardi, *De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, a. 2, *De choreis*, 2 in-8°, Faenza, 1897, t. II, p. 202-227; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, disp. V, c. III, a. 1, § 3, *De choreis et saltationibus*, in-8°, Rome, 1901, p. 517-524; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 384 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta*, vis *Choreæ*; *Cooperatio*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 288, 482.

T. Ortolan.

DANSEURS, secte fanatique parue, en 1374, le long du Rhin, dans les Pays-Bas, particulièrement à Liége. Pour connaître son origine, sa nature, son rôle, il faut consulter les divers chroniqueurs de l'époque, ceux de Limbourg, de Cologne, de Trèves, de Belgique. Tous mentionnent l'apparition, en 1374, d'une secte d'hommes et de femmes, dite des danseurs, parce qu'une danse désordonnée et sans décence était le trait caractéristique de leurs mœurs. On la disait venue de la haute Allemagne, sans marquer autrement son origine; on signale sa présence à Aix-la-Chapelle, surtout à Liége et dans ses environs. D'après les *Annales Fossenses*, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, Hanovre, 1843, *Scriptores*, t. IV, p. 35, c'étaient des possédés qui se mettaient à danser partout, sur les places publiques, dans les maisons et jusque dans les églises, à la manière des fous furieux, et qui durent la plupart leur guérison aux exorcismes pratiqués sur eux par les prêtres de Liége. Pierre de Herenthal, dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693, t. I, col. 483-486, nous donne quelques détails caractéristiques. Inopinément, sans tenir le moindre compte de la pudeur, à moitié vêtus, ils se donnaient la main, entraient en danse, bondissaient parce qu'ils se croyaient plongés dans un fleuve de sang, prononçaient des noms de démons tels que celui de Friskes, et, à la fin de leurs ébats chorégraphiques, demandaient à hauts et lugubres cris qu'on leur serrât fortement le ventre, sans quoi ils allaient expirer. Aux yeux du vulgaire, un tel état ne pouvait provenir que de ce que le baptême leur avait été mal administré, notamment par des prêtres concubinaires; aussi le peuple, dans son irritation, forma-t-il le projet de tomber sur le clergé de Liége et d'en faire un massacre, mais il n'y donna pas suite, à cause des guérisons opérées sur ces malades par ce même clergé.

Beaucoup plus explicite encore est Radulphe de Rivo, doyen de Tongres, mort en 1483, au c. IX de ses *Gesta pontificum Leodiensium,* que Chapeaville a inséré et annoté dans ses *Gesta pontif. Tongrensium, Trajectensium et Leodiensium,* Liége, 1612-1616, t. III, p. 19-22. La secte, dit-il, vint de la haute Allemagne à Aix-la-Chapelle, puis à Utrecht, puis à Liége. Chaque jour survenaient de nouveaux danseurs, et leur mal devint contagieux. Car on vit une foule de gens, sains de corps et d'esprit, soudainement saisis par les démons, se joindre à la danse. Quelle pouvait bien être la cause d'un si étrange phénomène? Les gens sensés la plaçaient dans l'ignorance crasse des choses de la foi et des commandements divins, qui régnait à cette époque, mais, dans le peuple, plusieurs en rejetaient la faute sur la corruption du clergé, qui aurait dû mal conférer le baptême. Mais, observe Radulphe, pour prouver que la validité du baptême est indépendante de la dignité ou de l'indignité de ses ministres, Dieu fit aux prêtres séculiers de Liége la grâce, qu'il refusait aux religieux, de délivrer ces possédés au moyen des exorcismes. Entre autres faits, il rapporte ceux-ci. Dans l'église de Sainte-Croix, à Liége, le jour de la dédicace, pendant qu'on chantait les vêpres, le thuriféraire se mit tout à coup à balancer l'encensoir d'une façon désordonnée, à danser et à prononcer en chantant des mots inconnus. Vainement on le prie de cesser; parmi les spectateurs étonnés, beaucoup se demandaient s'il n'appartenait pas à la secte des danseurs. Récitez le *Pater,* lui dit un prêtre; il refuse. Récitez le *Credo.* Je crois au diable, répondit-il. Le prêtre alors de lui imposer l'étole, de l'exorciser et de délivrer ce malheureux qui se met aussitôt à réciter avec un grand sentiment de piété le *Pater* et le *Credo.*

Autre fait. Vers la fête de la Toussaint, à Herstal, village voisin de Liége, hommes et femmes de la secte s'étaient réunis en grand nombre et avaient décidé d'envahir Liége et d'en massacrer les prélats, les chanoines, les curés et tout le clergé. Mais Dieu dissipe leur dessein; car, au moment de pénétrer dans la ville, d'honnêtes gens les conduisirent aux prêtres, qui les guérirent, à la grande confusion du démon et pour la plus grande gloire du clergé. Plusieurs furent menés à la chapelle de la sainte Vierge dans le cloître de Saint-Lambert, où le prêtre Louis Loves, inspiré par Dieu, imposa l'étole sur l'un d'eux, récita le commencement de l'Évangile selon saint Jean et le délivra ainsi de la servitude du démon; il réussit de même pour neuf autres. Le bruit d'une telle guérison se répandit au loin, et d'autres danseurs, conduits au même endroit, furent de même délivrés par la pratique des exorcismes et rendus à la santé. On en avait mené d'autres ailleurs, aux églises collégiales de Sainte-Croix et de Saint-Barthélemy, aux églises paroissiales de Notre-Dame et de Saint-André, où tous les prêtres sans distinction eurent près d'eux le même succès.

Dans la pratique des exorcismes, note Radulphe, c'était le plus souvent le commencement de l'Évangile selon saint Jean qu'on lisait, mais on empruntait aussi aux autres évangélistes les passages relatifs à la délivrance des possédés. Quand parfois la guérison tardait, on montrait au possédé l'hostie consacrée ou on la lui appliquait sur la tête. D'autres fois, on l'aspergeait d'eau bénite, on lui en faisait même boire, après quoi on pratiquait sur lui les rites de l'*Exi, immunde spiritus,* de l'*Epheta* et de l'insufflation.

Radulphe raconte encore qu'une jeune possédée, vainement exorcisée par plusieurs prêtres, fut conduite à Aix-la-Chapelle et y fut guérie par le prêtre Simon, qui la plongea dans l'eau bénite. Il y avait deux ans qu'elle était sous le joug du démon. Et le démon interrogé sur l'endroit où il se trouvait quand la jeune fille faisait sa communion pascale, répondit qu'il se réfugiait à la pointe des doigts du pied jusqu'à ce q les espèces sacramentelles fussent consommées. Il d manda de pouvoir se retirer dans les bains de Carlsba mais peu après, deux ou trois personnes s'y éta noyées, on attribua ce fâcheux accident à la présence démon, et l'on ferma en conséquence les bains, et c bains étaient encore interdits au moment où écriv Radulphe.

Ainsi combattue, cette secte qui, dans l'espace d' an, avait fait tant de victimes, fut enrayée; elle dispa peu à peu, les cas de possession de ce genre deven de plus en plus rares. La bonne réputation du cle liégeois s'en accrut d'autant plus. Ce récit a mani tement le ton d'un apologiste du clergé. Aussi l'aut le termine-t-il par ces mots : « Loin de nous, espérons à la solide gloire de la vie future, de n laisser gonfler par les vaines louanges des hom N'oublions pas ces paroles du Christ : « Plusieurs « diront ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce « en votre nom que nous avons chassé les démons « n'avons-nous pas, en votre nom, fait beaucou « miracles? Alors, je leur dirai hautement : Je ne « ai jamais connus. Retirez-vous de moi, ouvriers « quité. » Matth., VII, 22-23.

A ces renseignements fournis par Radulphe, Cha ville, dans ses annotations, p. 22-23, en ajoute d'au l'un qu'il emprunte, dit-il, au *Magnum Chron Belgicum,* et qui se trouve coïncider textuelle avec ce que dit Pierre de Herenthal; trois autre sont de Jean Stabulaus, de Corneille Zanfliet Meyer. Mais tous ces témoignages ne nous appre rien de nouveau. Si l'on en croit au contraire Je Leyde, *Chronic. Belgic.,* l. XXXI, c. XXVI, dan *Rerum Belgicarum annales,* t. I, p. 299, les da d'Aix, d'Utrecht et de Liége poussaient en dans cri de : Gai, gai! D'après la *Chronique de Co* p. 247, ils criaient : « M. saint Jean, gai, gai! M Jean! » Ne serait-ce pas là une attribution er Car nous n'apercevons pas le moindre rapport la danse des danseurs de 1374, véritable cas de sion diabolique ou de pathologie, et la danse constance qui avait lieu, une fois l'an, autour du la Saint-Jean, pas plus du reste que nous n'en vrons un avec la danse de Saint-Gui.

D'autre part, le dernier tiers du XIVe siècle assez d'hérétiques connus, de date ancienne ou tels que les vaudois, les béghards et les bégui turlupins et les lollards, contre lesquels Grég dut prendre des mesures sévères en 1372 et e Baronius, *Annales,* an. 1372, n. 33; 1373, n. qu'il soit nécessaire de ranger parmi eux les d de Liége. Rien, en effet, dans les documents de ne montre en quoi pouvait bien consister leur Ils ne pratiquaient pas les sacrements, ils étai sédés du démon, ils se livraient à des danses fu d'où la décence était bannie et devenaient ai un exemple contagieux, une cause de troubl scandales. On les traita en conséquence co possédés, et on leur appliqua les formules lit de l'exorcisme. Mais, d'hérésie, pas de trace jours, le caractère contagieux de leur danse ranger plutôt parmi les malades atteints d' et c'est bien, somme toute, d'une maladie de que furent frappés les danseurs de Liége, co du reste, de possession diabolique. Ils son rayer de la liste des hérésies.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, voir *Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter,* B *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalt.,* B Frédéricq, *Corpus inquisit. Neerland.,* Gand, p. 231 sq.; Id., *De secten der geeselaars en der da Nederlanden,* Bruxelles, 1899; Baronius, *Annales,* ar

G. BARE

DANTYSZEK Jean de Curiis (1485-1548), théologien, poète, canoniste et diplomate polonais. Évêque de Chelm en 1530, il s'opposa avec zèle à la diffusion du protestantisme. Il mourut à Heidelberg en 1548. On lui doit l'ouvrage suivant contre les protestants : *Christiana de fide et sacramentis contra hæreticorum errores explanatio*, Cracovie, 1545.

Czaplicki, *De vita et carminibus Joannis de Curiis Dantisci*, Breslau, 1855; Wiszniewski, *Historya literatury polskiej*, Cracovie, t. VI, p. 237-251; *Encyclopedia powszechna*, t. VI, p. 783-785; Estreicher, *Bibliografia polska*, Cracovie, 1897, t. XV, p. 37-42.

A. Palmieri.

DANZER Jacques, théologien allemand, né en 1743 à Lengfeld, en Souabe, mort à Burgau le 4 septembre 1796. Il entra dans l'ordre bénédictin à l'abbaye d'Isny et fut professeur de théologie à l'université de Salzbourg. Obligé en 1792 de se démettre de sa chaire à cause de son enseignement entaché de pélagianisme, il quitta l'ordre bénédictin et fut nommé chanoine de Burgau. On a de cet auteur : *Anleitung in die biblische Moral*, in-8°, Francfort, 1787; et 3 in-8°, Salzbourg, 1903; *Einfluss der Moral auf des Menschen Glück*, Salzbourg, 1789; *Ideen über die Reform in der Theologie und besonders in der Dogmatik bei den Katholiken*, Ulm, 1793; *Der Geist Jesu-Christi und seiner Lehre*, Fribourg, 1793.

Hurter, *Nomenclator*, 1895, t. III, col. 471; B. Mittermuller *Die benedictiner Universität Salzbourg*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-und dem Cistercien ser-Orden*, 1884, t. I, p. 371.

B. Heurtebize.

DAON Roger-François naquit en 1679 à Bricque ville-en-Bessin, dans le diocèse de Bayeux. Il entra dans la congrégation de Jésus et Marie, dite des eudistes, le 29 septembre 1699, et après avoir achevé son temps de probation et ses études théologiques, il fut ordonné prêtre, puis incorporé à cet institut vers la fin de 1702. Il fut dès lors un religieux exemplaire. Un de ses premiers emplois fut celui de supérieur du petit séminaire de Rennes, où il fut envoyé en 1706. Il serait plus juste d'appeler cette maison *Séminaire des pauvres clercs*, car les petits séminaires de ce temps étaient des établissements où recevaient pension gratuite les jeunes gens pauvres qui aspiraient au sacerdoce, et où ils faisaient successivement leurs cours d'humanités et de théologie, pour n'en sortir qu'après avoir reçu tous les saints ordres. Quant aux grands séminaires, ils se composaient de théologiens en état de payer leur pension, et surtout de clercs et de prêtres qui n'y résidaient que pendant un temps plus ou moins long fixé par l'évêque, pour se préparer aux ordinations et au saint ministère. A l'arrivée de M. Daon, le petit séminaire de Rennes n'avait que quelques années d'existence et ne comptait qu'une poignée de séminaristes vivant dans une extrême pauvreté, et logeant dans une partie du presbytère de Saint-Étienne attenant à l'église de ce nom. Le nouveau supérieur se mit aussitôt en quête de ressources et sut en trouver. Avec l'agrément et le concours pécuniaire de Mgr de Lavardin, il acheta au faubourg Saint-Hélier un terrain avec une maison, où il transporta le séminaire dès 1707. L'année suivante, il y commença de nouvelles et importantes constructions, puis il arrondit la propriété; enfin il dota cet établissement. Le nombre des élèves dépassa bientôt la soixantaine, et la piété ne cessa d'y être très florissante.

En 1719, M. Daon fut envoyé au séminaire d'Avranches pour y professer la théologie; et en 1727, il en fut nommé supérieur, et prit en même temps la charge de principal du collège de cette ville, et celle de curé de Saint-Martin-des-Champs, qui étaient unies au séminaire. Il eut beaucoup à souffrir de la part d'une coterie janséniste, à la tête de laquelle se trouvait un grand-vicaire, nommé Gautier, qui faisait de fréquentes visites au séminaire et cherchait par tous les moyens à inoculer les doctrines de la secte aux ordinands. Daon ne cessa de réfuter hautement ces novateurs, s'appliquant à maintenir les séminaristes dans l'orthodoxie et à encourager les prêtres de la ville qui restaient soumis à la bulle *Unigenitus*, et étaient de ce chef persécutés par l'irascible vicaire général. Celui-ci essaya maintes fois de le perdre dans l'esprit de Mgr Leblanc, prélat faible qui craignait de déplaire au parti; mais l'évêque garda une grande estime pour Daon, qu'il écoutait volontiers. Comme curé de Saint-Martin, le religieux fonda une école pour les filles de sa paroisse.

En 1730, il fut envoyé à Senlis, pour y remplir les fonctions de supérieur et de préfet des ordinands. Il s'y concilia immédiatement la sympathie de tous les gens de bien, et en particulier de Mgr Trudaine, qui le choisit pour confesseur. Il établit une conférence de morale, où près de vingt-cinq ecclésiastiques de la ville assistaient régulièrement. Chacun devait mettre par écrit ses avis, afin que le secrétaire pût en transcrire le résultat sur son registre. Par son zèle et la sagesse de son administration, le supérieur mérita l'estime et la confiance de tout le clergé de Senlis.

Appelé à la supériorité du séminaire de Caen, en 1738, il gouverna aussi cette maison avec tant de prudence et de bonté que, plus de cinquante ans après sa mort, sa mémoire était encore en vénération dans toute la ville. Enfin, en 1744, l'évêque de Séez ayant donné la conduite de son séminaire aux eudistes, demanda Daon pour en être le premier supérieur. Il y conquit très promptement l'estime et l'affection générales. Il y termina sa vie le 16 août 1749.

Roger Daon n'avait pas le talent de la prédication. Il y suppléa en composant de nombreux ouvrages simples et pratiques, destinés à la sanctification du clergé et des âmes, et qui furent à leur manière une prédication excellente. Ils roulent presque tous sur des matières appartenant à la théologie morale dont il avait fait sa principale étude. Voici les titres de ceux qui ont été imprimés : 1° *Conduite des confesseurs dans le tribunal de la pénitence, selon les instructions de saint Charles Borromée et de saint François de Sales*, in-12, Paris, 1738. Cet ouvrage, qui résume brièvement ce qu'un prêtre doit savoir pour administrer avec fruit le sacrement de pénitence, fut approuvé par un grand nombre d'évêques, et dès l'année qui suivit son apparition, Mgr de Luynes, évêque de Bayeux, le fit rééditer à ses frais et ordonna par mandement à tous ses prêtres d'en avoir un exemplaire. Il se répandit très rapidement et eut près de cent éditions. La 33e parut à Toulouse peu après la mort de l'auteur. Il s'en fit des traductions en latin, en italien, en espagnol, en allemand et en anglais. On l'imprima encore à Toulouse, en 1820. Cet ouvrage déplut aux jansénistes, et les *Nouvelles ecclésiastiques* apprécièrent ainsi la 5e édition : « Il arrive souvent à l'auteur de prendre le mauvais parti dans les différents points de morale attaqués par les jésuites; par exemple, dans ce qu'il dit de la contrition, de la charité, des scrupuleux, du rapt de séduction, de la notoriété de fait, de l'accusation des fautes vénielles, de l'opinion du pénitent contraire à celle du confesseur, de l'avertissement à qui pèche matériellement, des habitudinaires, de la stabilité de la justice chrétienne, de la fréquente communion, des dispenses de mariage, des moyens de perfection, de l'approbation des confesseurs. » Quoique d'une morale qui paraîtrait aujourd'hui un peu sévère, ce livre est d'une doctrine irréprochable; 2° *Conduite des âmes dans les voies du salut, pour servir de supplément à la conduite des confesseurs dans le tribunal de la pénitence*, in-12, Paris, 1753. Ce volume, qui ne parut qu'après la mort de l'auteur

est comme le t. II de l'ouvrage précédent. L'auteur y indique la manière de diriger les enfants, les jeunes gens, les ignorants, les personnes mariées, les aspirants au sacerdoce, les religieux et religieuses, les soldats, les pauvres, etc. Cet ouvrage eut aussi de très nombreuses éditions. Celle de 1829 fut revue par un professeur de théologie qui y ajouta des *Avertissements aux confesseurs,* et une *Exhortation aux ecclésiastiques de s'appliquer à l'étude;* 3° un recueil d'opuscules renferme des *Méthodes utiles aux ecclésiastiques,* touchant la manière de bien faire le catéchisme, de préparer les enfants à la confession, de leur faire renouveler publiquement les promesses du baptême et faire leur première communion, et d'administrer utilement le saint viatique et l'extrême-onction, in-12, Caen, 1734; 4° un autre recueil d'opuscules comprend aussi des *Méthodes* pour bien faire des conférences spirituelles, pour faire des prônes, pour les grands catéchismes, pour bien faire un sermon, pour expliquer les cérémonies du baptême en l'administrant, pour expliquer celles du mariage en l'administrant; et une méthode facile pour apprendre aux nouveaux prêtres à entendre utilement les confessions, in-12, Alençon, 1759; 5° *Recueil d'instructions pour ceux qui se disposent à l'état ecclésiastique,* in-12, Alençon; c'est un catéchisme fort instructif pour les ordinands; 6° *Introduction à l'amour de Dieu,* tirée des Œuvres de saint François de Sales, in-12, s. l. n. d.; 7° *Pratique de la préparation et action de grâces avant et après la sainte messe,* in-12, Alençon, 1748; 8° *Instruction familière touchant les missions...,* avec des exercices pour la confession générale et la sainte communion, in-12, s. l. n. d.; 9° *Pratique du sacrement de l'eucharistie, à l'usage des enfants qui font leur première communion,* Caen, 1740; 10° *Règlement de vie pour un prêtre;* devoirs des prêtres, etc. Beaucoup de ses ouvrages ont disparu ou sont très difficiles à retrouver aujourd'hui. Il n'y a à porter le nom de l'auteur que quelques-uns de ceux qui furent imprimés après sa mort.

Outre les ouvrages qu'il composa lui-même, Daon fit aussi réimprimer, avec des additions et des notes, plusieurs opuscules théologiques et ascétiques de différents auteurs. Il choisissait toujours ceux qui lui paraissaient plus propres à inspirer, entretenir et fortifier le goût d'une piété solide. On lui doit entre autres une édition du *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême,* l'un des ouvrages les plus estimés du Vénérable Père Eudes.

Annales de la Congrégation de Jésus et Marie, passim; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée* (art. de Bessellièvre, ancien eudiste).

J. DAUPHIN.

DAPHNOPATÈS Théodore, patrice et *protoasecretis,* vivait à Constantinople vers le milieu du xe siècle. Il écrivit une histoire de son temps aujourd'hui perdue. On a publié de lui : 48 homélies composées d'extraits de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LXIII, col. 567-902; un discours sur la translation à Constantinople d'une main de saint Jean-Baptiste, *P. G.*, t. CXI, col. 611-620 (traduction latine seule); des lettres, dont une au pape Jean XI, au nom de Romain Lacapène, et une à Anastase, métropolitain d'Héraclée, au sujet de la nomination de Théophylacte comme patriarche. J. Sakkelion, dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. I, p. 658 sq. ; t. II, p. 395 sq. Signalons encore, outre des discours restés inédits, une vie de saint Théodore Studite, *P. G.*, t. XCIX, col. 113-232, attribuée tantôt à notre Théodore, tantôt à un certain Michel. S. Haidacher, *Studien über Chrysostomus-Eklogen,* Vienne, 1902, a recherché les sources des Ἐκλογαὶ de saint Jean Chrysostome : il a pu identifier cinq cents passages tirés d'homélies authentiques ou considérées comme telles par le compilateur; en outre, dans son avant-dernière homélie, Daphnopatès cite l catéchèses XXII et XXIII de saint Cyrille de Jérusaler

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litterat* 2e édit., Munich, 1897, p. 170, 459.

S. PÉTRIDÈS.

DAPONTÈS Constantin, qui prit en religion nom de Césaire, naquit en 1713 ou 1714 à Scopélos, son père gérait le consulat britannique. Après s'é initié dans sa patrie aux premiers éléments des scien sous la direction de Hiérothée le Moréote, moine c Ibères, il alla achever son instruction à Constantinop puis à Bucarest, et enfin à Iassi, grâce à la protecti des princes Maurocordato, auprès desquels il rem diverses fonctions, jouant au factotum dans les Prin pautés. Dénoncé au grand-vizir pour ses malversatio il se retira en Crimée, d'où il crut pouvoir, en 17 revenir à Constantinople. Jeté en prison, il n'obtint élargissement, au bout de vingt mois, qu'en sacrifi toute sa fortune. Un mariage malheureux, contract 12 novembre 1749, acheva de le dégoûter du mon il se fit moine en 1753 dans l'île de Pipéri, se brou avec son supérieur au bout de quelque temps, et retira finalement à l'Athos, au monastère de Xérop mos, en 1757. C'est là qu'il mourut le 4 décembre 1 laissant un héritage littéraire considérable. Beauc de ses ouvrages ne rentrent pas dans notre program Parmi ceux qui touchent à la théologie, nous citer 1° les offices des saints Charalampos, Matrone et Sp don, in-4°, Bucarest, 1736; 2° l'office de saint Rhég de Scopélos, in-8°, Venise, 1746; 3° le *Miroir femmes,* 2 in-8°, Leipzig, 1766, biographies édifia des femmes de la sainte Écriture, entremêlées de di sions infinies; 4° l'Ἐγκόλπιον λογικόν, recueil d'hy en l'honneur de la sainte Vierge, in-4°, Venise, 1 2e édit., Leipzig, 1836; 5° la Χρηστοήθεια, in-8°, Ve 1770, recueil de recettes morales pour bien vivre en état; 6° *Lettres contre l'orgueil et la vanité du s* in-8°, Vienne, 1776; 7° la Τράπεζα πνευματική, i Venise, 1778; 2e édit., *ibid.*, 1780, recueil de q discours moraux suivis de documents relatifs au nastère de Xéropotamos; 8° *Panégyriques* de c saints en vers, in-8°, Venise, 1778; 9° Μαργαρῖτα τριῶν ἱεραρχῶν, in-8°, Venise, 1779, traduction en vulgaire des principaux discours des saints Bas Césarée, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysos 10° traduction des *Dialogues* de saint Grégoire le G in-8°, Vienne, 1780; 11° Ἐξήγησις τῆς θείας λειτου in-8°, Vienne, 1795, curieuse explication de la 1

Les ouvrages suivants sont plutôt historiques plus d'une question théologique s'y trouve in ment traitée; ils n'ont d'ailleurs vu le jour qu'à du dernier siècle: 12° *Histoire des sultans,* de Mé à Achmet, publiée par C. Sathas, *Bibliotheca medii ævi,* Venise, 1872, t. III, p. 1-70; 13° *Cat historique* de 1700 à 1784, publié par le même *ibid.*, p. 71-200; 14° *Éphémérides Daces,* publi E. Legrand avec une traduction et un excellen mentaire historique, 3 in-8°, Paris, 1883-1888; 1 *din des Grâces,* publié presque simultaném E. Legrand, dans le t. III de sa *Bibliothèque g vulgaire,* Paris, 1881, p. 1-232, et par G. So in-16, Athènes.

Dapontès a laissé, en outre, plusieurs ouvrag nuscrits, dont les principaux sont une *Géo historique,* le Θέατρον βασιλικόν, recueil de panég et de cantiques, les Ἄνθη νοητά, sorte d'anthol l'Ancien Testament, le Φανάρι γυναικῶν, hist femmes célèbres du paganisme comme de l'a chrétienne, le Βίβλος βασιλειῶν, résumé de l' byzantine, entremêlé, comme les autres ouvr Dapontès, d'une foule de digressions souve curieuses, enfin des *Hymnes et poésies diverse*

Sur tous ces ouvrages comme sur la vie même de le

auteur, on lira avec fruit la notice placée par E. Legrand en tête du t. III des *Éphémérides Daces*, Paris, 1898, p. I-LXXVXI.

L. PETIT.

DARBOY Georges, archevêque de Paris, né à Fayls-Billot (Haute-Marne), le 16 janvier 1813, d'une famille modeste. Élève du petit séminaire de Langres en 1826, et du grand séminaire de 1831 à 1836, il fut ordonné prêtre le 17 décembre 1839 par Mgr Parisis, qui le nomma vicaire à Saint-Dizier. Professeur au grand séminaire de Langres, de 1840 à 1845, il traduisit alors les œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite. Partisan résolu d'une authenticité que les critiques les moins suspects rejettent, l'abbé Darboy a déployé pour défendre sa thèse toutes les ressources d'un esprit que la controverse n'effrayait pas. Peut-être à cette date subissait-il trop l'influence d'opinions ambiantes; la France catholique renonçait alors au gallicanisme, et, par réaction contre le gallicanisme, on abandonnait volontiers, dans l'ordre même purement historique, les thèses qu'avaient patronnées, au XVIIe siècle, des critiques jansénistes ou gallicans. L'abbé Darboy quitta Langres pour Paris en 1845. Second aumônier du collège royal Henri-IV; maître de conférences à l'école des Carmes que Mgr Affre venait d'ouvrir, il publia tour à tour les *Femmes de la Bible* (1846); les *Saintes femmes;* une *Lettre à M. l'abbé Combalot, en réponse à ses deux lettres à Mgr l'archevêque de Paris* (1851); une *Nouvelle lettre à M. l'abbé Combalot en réponse à sa nouvelle attaque contre Nosseigneurs de Paris et d'Orléans; Le Christ, les apôtres et les prophètes; Jérusalem et la Terre-Sainte* (1852), que M. l'abbé Guillermin a spirituellement nommé : « Voyage en Terre Sainte dans un fauteuil; » *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle avec Réflexions,* commentaire substantiel de ce livre admirable. De 1847 à 1855, l'abbé Darboy inséra aussi divers articles dans le *Correspondant*. (Ce recueil, après la mort de Mgr Darboy, a publié plusieurs lettres de lui.) Vicaire général de Paris, archidiacre de Saint-Denis, protonotaire apostolique, l'abbé Darboy publia, en 1856, la *Statistique religieuse du diocèse de Paris.* Après le meurtre de Mgr Sibour (3 janvier 1857), il fut élu vicaire capitulaire du diocèse, fut maintenu dans l'administration par le cardinal Morlot, donna une nouvelle édition du *Traité de l'administration temporelle des paroisses,* œuvre de Mgr Affre; et, en 1858, publia 2 in-8° sous ce titre : *Saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry et martyr,* adaptation de l'ouvrage d'un ancien *fellow* de l'université d'Oxford, le docteur Gilles. L'abbé Darboy avait fait précéder cet ouvrage d'une Introduction dont l'irréprochable orthodoxie défiait la critique la plus ombrageuse. Il prêcha aux Tuileries le carême de 1859; fut nommé à l'évêché de Nancy le 16 août de la même année, préconisé le 26 septembre, et sacré à Notre-Dame de Paris, le 30 novembre, par le cardinal Morlot. Il ne devait que passer dans la capitale de la Lorraine; il y acheva le retour à la liturgie romaine, entrepris par son prédécesseur. Parmi les mandements de l'évêque de Nancy, nommons sa lettre du 4 avril 1860, sur la *Nécessité de l'étude,* qui accompagnait une ordonnance relative aux conférences ecclésiastiques et à l'examen des jeunes prêtres. Le cardinal Morlot, sur son lit de mort, avait demandé Mgr Darboy pour successeur; le 10 janvier 1863, un décret impérial présenta pour l'archevêché de Paris l'évêque de Nancy qui fut préconisé dans le consistoire du 16 mars 1863. Le 8 janvier 1864, l'empereur le désigna comme grand aumônier; et, par un décret du 5 octobre, l'appela au Sénat. Aux honneurs qui s'accumulaient sur sa tête, et auxquels seule manqua la pourpre romaine, l'archevêque de Paris répondit par une vie d'une correction sévère et d'un infatigable labeur. Sa vocation, et aussi ses aptitudes et ses attraits, faisaient de lui un administrateur, un théologien, un apologiste. Préoccupé de la formation de la jeunesse cléricale, l'administrateur agrandit le petit séminaire de Notre-Dame des Champs, et releva le petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. Il dota la Sorbonne théologique de professeurs éminents, et rétablit à Notre-Dame les conférences de l'Avent, confiées par lui à un orateur qui devait, hélas! tromper bien des espérances, le P. Hyacinthe. Il consacra son église métropolitaine (31 mai 1864.) Il encouragea toutes les œuvres charitables, crèches, asiles, écoles chrétiennes, etc. Certains actes de l'administration de Mgr Darboy ont provoqué de légitimes critiques. Homme de gouvernement, l'archevêque de Paris redoutait tous les obstacles que son action aurait pu rencontrer; de là son opposition, justifiée d'ailleurs par de graves autorités, à l'inamovibilité des desservants (séance du Sénat, 18 juin 1865); de là aussi, la répugnance qu'il éprouvait pour l'exercice de la juridiction immédiate du pape dans les diocèses, et qui, après la visite indûment faite par ses délégués aux maisons des jésuites et des capucins, lui attira le bref sévère du 26 octobre 1865. Aux reproches du Saint-Père, Mgr Darboy répondit d'une manière qu'on voudrait plus respectueuse et moins chagrine. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* mai-juin 1907, p. 240-281, a publié les lettres, jusqu'alors inédites, de Mgr Darboy à Pie IX et au cardinal Antonelli. Ces erreurs de conduite s'expliquent par des erreurs théologiques. Au grand séminaire de Langres, l'abbé Darboy avait enseigné les doctrines romaines; l'archevêque de Paris paraissait s'en être dépris; et certes, il ne les professait plus, lorsqu'au Sénat, « dans un discours, il s'éleva contre les appels au saint-siége, et conclut à accorder quelque respect aux lois organiques. » Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican,* c. V. Au concile du Vatican, Mgr Darboy combattit la définition de l'infaillibilité pontificale dans un discours d'une rare habileté. Il avait le droit de parler à ses collègues comme il le fit, le 20 mai 1870, à la 55e congrégation générale; il eut le tort de s'adresser à l'empereur et de solliciter une intervention qui d'ailleurs ne lui fut pas toujours accordée. « Je me demande, écrivait-il à Napoléon III le 26 janvier 1870, après s'être plaint du défaut de liberté du concile, si l'intérêt général, l'intérêt de la société religieuse et civile, n'exige pas qu'on nous vienne en aide. Le gouvernement de l'empereur ne pourrait-il pas faire connaître au gouvernement pontifical les appréhensions que les débuts du concile causent même à des esprits sérieux et non prévenus, et lui laisser entrevoir les conséquences possibles des tendances et des agissements signalés plus haut (dans cette même lettre)... Ce n'est pas moi, sans doute, qui conseillerais de prendre à l'égard du concile une attitude qui ne serait pas chevaleresque et désintéressée; cependant, je ne voudrais pas qu'un grand gouvernement comme celui de l'empereur exprimât une confiance et des espérances que l'avenir trahira peut-être. » Cité dans *L'Église et l'État,* c. VI. Et dans une lettre du 21 mai 1870, l'archevêque de Paris proposait à l'empereur de rappeler de Rome l'ambassadeur, le marquis de Banneville. D'après Mgr Darboy, par cet acte, « le gouvernement... donnerait un appui moral à la minorité... et il contribuerait peut-être efficacement à faire retirer ou ajourner la question malheureuse qui inquiète et divise tout le monde... » *L'Église et l'État,* c. VII. On se méprendrait singulièrement si l'on attribuait ce très regrettable langage et les actes correspondants, à une foi anémiée, si je l'ose dire, par des préoccupations d'ordre politique. Mgr Darboy avait pu dire un jour à l'évêque de Metz, Mgr Dupont des Loges : « J'envie votre piété, mais pour ma foi, elle est intacte. » F. Klein, *Vie de*

Mgr Dupont des Loges. L'avenir n'a point justifié les alarmes des inopportunistes de 1870, mais c'est en toute sincérité que l'archevêque de Paris disait au concile : « Le remède proposé (la définition) contre les maux du siècle est manifestement inefficace; il est même à craindre qu'il ne nuise à beaucoup d'âmes. Le point de vue théologique n'est pas le seul à considérer, nous devons tenir compte aussi de l'effet sur la société civile... Presque tous ceux qui président en Europe aux destinées humaines nous chassent ou nous fuient. Dans ces poignantes angoisses de l'Église, quel remède offre-t-on au monde accablé? A ceux qui d'une épaule indocile secouent les charges imposées par les antiques et respectables coutumes de leurs pères, les auteurs du schema (de l'infaillibilité) imposent une charge que sa nouveauté rend aussi lourde qu'odieuse...» *L'Église et l'État,* c. VIII. Quand la congrégation générale du 13 juillet 1870 eut montré comme inévitable aux évêques inopportunistes la définition tant redoutée, Mgr Darboy écrivit le 16 juillet à Pie IX, pour demander qu'on fît au texte de la constitution deux modifications qui laissaient une porte ouverte au gallicanisme. *Collectio Lacencis,* t. VII, col. 992. A cette condition, il promettait que la plupart des évêques opposants donneraient leur adhésion au décret en session publique. Quand il n'eut plus l'espoir d'être écouté, il fut d'avis de ne point paraître à la séance conciliaire du 18 juillet; et son avis, combattu par Mgr Haynald, archevêque de Colocza, par Mgr Ginoulhiac, archevêque de Lyon, prévalut parmi les évêques de la minorité. « La piété et le respect filial, écrivaient-ils le 17 juillet à Pie IX, ne nous permettent pas, dans une question qui touche de si près Votre Sainteté qu'on peut la considérer comme lui étant personnelle, de dire publiquement et à la face de notre Père : *Non placet...* » La définition une fois portée, Mgr Darboy se soumit, comme d'ailleurs tous les évêques de la minorité. « Je m'en voudrais, dit-il au pape dans une lettre du 2 mars 1871 (Paris, investi depuis septembre par les troupes allemandes, venait de se rouvrir), si je ne prenais occasion de la présente lettre pour vous déclarer que j'adhère purement et simplement au décret du 18 juillet. Peut-être que cette déclaration paraîtra superflue après la note que j'ai eu l'honneur de remettre à Votre Sainteté le 16 juillet, de concert avec plusieurs de mes collègues; mais il suffit que la chose vous soit agréable, comme on me l'écrit, pour que je la fasse avec plaisir, surtout dans les circonstances que vous traversez. Votre Sainteté peut se rappeler que, dans cette note, nous exprimions l'espoir de réunir l'unanimité des suffrages, si l'on adoptait deux ou trois corrections qui n'atteignaient pas le fond du décret, mais qui en adoucissaient la formule. C'est surtout la question d'opportunité qui nous tenait au cœur, ou plutôt à l'esprit, et la crainte, hélas! de voir les gouvernements se désintéresser des affaires de la papauté. Je sais bien que les hommes ne sont pas forts, ils viennent encore de le montrer, et que Dieu n'a pas besoin d'eux; mais pourtant il s'en sert quelquefois. Enfin, c'est fait. »

Chez l'archevêque de Paris, l'apologiste ne donne pas de prise à la critique. Sa fine intelligence avait discerné de bonne heure les problèmes qui tourmentent l'âme contemporaine; et ses Instructions pastorales sont une série de réponses à ces questions anxieuses. Indiquons les Instructions quadragésimales de 1868, 1869, 1870 et 1871, qui constituent un traité complet de la vraie religion. Auparavant, dans son mandement pour le carême de 1864, *sur la divinité de Jésus-Christ,* l'archevêque avait réfuté les audacieuses négations de la *Vie de Jésus,* publiée en 1863; il avait commenté à grands traits l'encyclique *Quanta cura* dans son Instruction pour le carême de 1865, de laquelle Mgr Pie disait à Pie IX que rien de plus *topique* n'avait été écrit sur ce sujet (je tiens ce propos de l'abbé Dela à qui l'évêque de Poitiers l'avait rapporté). En mê temps qu'il répand la lumière, Mgr Darboy recommar l'effort et préconise la lutte. Dès Nancy, il écrivait mandement sur *la direction et le gouvernement d vie* (1862); à Paris, entre autres mandements d'or essentiellement pratique, il en donnait un d'une ha inspiration et, à certains endroits, d'une pénétrant sereine mélancolie sur *le caractère et la portée d vie humaine* (novembre 1865). Son dernier mandem de carême (15 février 1871) s'achève par de vigour conseils. Mgr Darboy écrivain, et aussi orateur, a été ap cié d'une manière, ce semble, définitive par M. Émile vier : « Tout ce qu'il a dit ou écrit est d'un tour par d'un souffle fort, haut, plein, d'une clarté transpare d'une dialectique animée, d'une justesse et d'un c de termes exquis. La grandeur de la pensée com niquait à sa parole, malgré la faiblesse de ses mo physiques, une autorité triomphante : en l'écoutai se sentait élevé à la région supérieure de l'intellig plus ferme et plus éclairé. Peu accessible aux entr ments de l'imagination, il n'en était que plus l neux : le bois sec est celui qui produit les flar vives. » *L'Église et l'État,* c. V.

Si désabusé qu'il parût des hommes et des ch et que nous le montre son buste, chef-d'œuvr Guillaume, Mgr Darboy professait à l'égard d contemporains un optimisme que l'expérience r pas entamé. « *J'offre ma tête à qui en veut,* disa Napoléon III un jour de 1868, *mais à notre époq ne trouverait pas un bourreau.* » (Je tiens ce du P. Adolphe Perraud, qui le tenait de l'arche lui-même.) La Commune donna un démenti optimisme. Averti à temps, il pouvait fuir : « Je re dit-il, car je dois l'exemple à mes prêtres : ma fu rait d'ailleurs le signal d'un massacre géné L'archevêque fut arrêté dans son palais le 4 avril il fut enfermé à Mazas, où il demeura quara jours. D'inutiles démarches furent tentées aup M. Thiers pour obtenir l'échange de Mgr Darboy Blanqui, retenu prisonnier à Versailles. L'arch de Paris fut transféré à la Roquette le 22 mai, condamné à mort par un simulacre de cour m et fusillé. Il tomba en pardonnant et en bénissa funérailles solennelles, décrétées par l'Assemb tionale, lui furent faites le 17 juin; et au ser quarantaine, le P. Adolphe Perraud, de l'O prononça à Notre-Dame son oraison funèbre.

Les *Œuvres pastorales de Mgr Darboy* ont été 2 in-8°, Paris, 1876. *Oraison funèbre* prononcée à No de Paris par le R. P. A. Perraud, de l'Oratoire (18 juill *Oraison funèbre* prononcée à la cathédrale de Nan R. P. Didon, O. P. (24 juin 1871); Lettre de Mgr Foulo *Introduction* aux œuvres pastorales. de Mgr Foulon; M *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy,* Pa Guillermin, *Vie de Mgr Darboy,* avec lettre-préface par Paris, 1888; *La vérité sur Mgr Darboy,* Gien, 1889; *Mgr Darboy, esquisse familière,* Paris, 1872; Mgr F *intime et travaux littéraires de Mgr Darboy,* Pa 2e édition, sous le titre : *Vie et œuvres,* Langres et Pa E. de Mirecourt, *Mgr Darboy,* in-32; Mlle Grace *Mgr Darboy, souvenirs personnels,* trad. de l'a Mlle O. de L.. in-16, 1872; *Semaine religieuse* t. XXVI, p. 7; *Captivité et mort de Mgr Darboy en 18* du *Correspondant); L'épiscopat français depuis le jusqu'à la séparation,* Paris, 1907, p. 390-391, 463, 4

A. LARG

DARBY John Nelson, prédicant anglais (18 novembre 1800-29 avril 1882), naquit à L parents irlandais, et fut élève de Trinity Dublin. Ses études achevées, il embrassa la p d'avocat, qu'il abandonna ensuite pour la cl En 1825, il devenait diacre, et en 1826 l'Église établie. Il ne resta pas longtemps fidè Église. Elle était alors éprouvée par la déplo

dance de l'*érastianisme,* qui en faisait une simple institution d'État, en tout soumise au gouvernement. Plusieurs des anglicans les plus fervents avaient déjà fait schisme pour protester contre ces tendances purement mondaines; John Walker, en 1804, avait ainsi fondé une secte séparée, les *séparatistes* ou *walkérites,* qui avaient de nombreuses communautés en Irlande et dans l'Angleterre occidentale. Des « congrégations » de ce genre furent fondées, en particulier, en Irlande, par le dentiste Norris Groves et l'avocat Bellet. Tous deux furent les amis de Darby et eurent sur lui grande influence. Stokes, *J. N. Darby,* p. 537 sq.

Le dernier coup fut porté à celui-ci par la vue de l'acharnement avec lequel l'archevêque anglican de Dublin, Magee, et son clergé, s'opposaient, au nom de la raison d'État, au mouvement d'émancipation des catholiques alors dirigé par O'Connell. Dès 1828, il semble avoir abandonné l'Église établie. Il est alors tout occupé de la pensée de l'avènement prochain du Christ, hanté de visions apocalyptiques, et finit par renoncer à toute idée d'une Église hiérarchique, pour ne voir dans le christianisme que la doctrine consignée dans l'Écriture sainte et interprétée par le sens propre de chaque baptisé. Il vécut, en 1830, plusieurs mois sur le Calary Bog. dans une hutte de paysan, se livrant à toutes les pratiques ascétiques. Ainsi préparé à son rôle de rénovateur, il alla étudier en Angleterre les communautés séparatistes, et fut très frappé de la ferveur qui régnait dans celle de Plymouth. La vue des *Plymouth brethren* fut pour lui une révélation; c'est sur leur modèle qu'il instituera dans le monde entier des *fraternités.* S'il fut donc le principal propagateur du mouvement séparatiste et individualiste connu sous le nom de *plymouthisme,* il est faux que ce mouvement lui doive son existence; tout au contraire, les idées de Darby se précisèrent et s'affirmèrent dans la société des *frères de Plymouth.* Stokes, *J. N. Darby,* p. 544 sq.; Teulon, *The history,* p. 8 sq. En 1831, Darby commence en Irlande, avec Bellet, « l'œuvre du Seigneur ». Groves est parti pour prêcher l'Évangile aux musulmans de Perse et de Mésopotamie. Les prédicateurs ambulants ont un véritable succès, et détachent de l'Église établie nombre de ses plus fervents sectateurs. Les persécutions ne manquent pas; et en plus d'une ville, Darby et ses compagnons sont expulsés et maltraités à l'instigation du clergé anglican.

Les premières congrégations de *frères de Plymouth* ou *darbystes* n'ont aucune organisation, toute hiérarchie étant pour elles une altération coupable de l'œuvre du Christ. Chaque dimanche les *frères* se réunissent pour la cène, repas commun de pain et de vin; on chante des cantiques; on fait des lectures de l'Écriture suivies de longs silences pendant lesquels chacun se livre à la méditation; puis tous ceux des frères qui sentent en eux l'Esprit peuvent librement dire ce qu'il leur inspire. Pas de symbole commun. Les *frères* se regardant comme « les saints des derniers temps » ne récitent pas l'oraison dominicale, parce que la parole : « Pardonnez-nous nos offenses, » ne saurait avoir de sens pour eux. Le baptême n'est conféré aux enfants qu'à treize ou quatorze ans, après qu'ils ont été instruits des vérités du christianisme. L'avènement du Christ étant proche, et tout ici-bas devant bientôt finir, les frères ne cultivent pas les sciences et les arts, et se bornent à gagner le nécessaire pour leur subsistance de chaque jour; ils refusent, autant que possible, de prendre part à la vie politique et sociale de leurs concitoyens, et même à leurs œuvres de charité. Dans cette ferveur des premiers temps, il y eut incontestablement de nobles exemples d'austérité, de détachement, de prière, donnés par les premiers darbystes. Stokes, *John Nelson Darby,* p. 544 sq.; Teulon, *The history,* p. 22 sq.; Grant, *The Plymouth brethren,* p. 49 sq.

Darby fut un intrépide voyageur, qui, jusqu'à ses dernières années, prêcha ses doctrines par le monde. Il parvint à implanter quelques communautés de *frères* parmi les calvinistes du sud de la France, et surtout dans la Suisse française et allemande, où le darbysme devint une secte assez puissante. Il parcourut, en prêchant et instituant des congrégations, l'Italie du nord, l'Allemagne, les États-Unis, le Canada, et jusqu'à la Nouvelle-Zélande. Herzog, *Les frères de Plymouth,* p. 11 sq.

Des schismes devaient naturellement se produire dans une secte où l'inspiration individuelle ne connaissait aucune règle. Par une inconséquence, due sans doute à son éducation théologique anglicane, Darby prétendait imposer aux siens ses idées sur la trinité, l'incarnation et quelques autres dogmes. En 1845, cette prétention produisit une grave scission. Deux des « frères » de Plymouth les plus fervents, Newton et Harris, ayant enseigné sur la personne du Christ des propositions que Darby trouva hétérodoxes, et refusant de se rétracter, leur maître les « livra à Satan », et leur refusa l'accès de ses assemblées; il y eut ainsi, à Plymouth même, et dans les autres villes où le plymouthisme avait des adhérents, deux catégories de frères, les *exclusifs, exclusive brethren,* groupés autour de Darby, et les *ouverts, open* ou *loose brethren,* qui suivaient Newton et Harris. Chacune de ces sectes rivales se fractionna bientôt en subdivisions distinctes. Loofs, *Darby,* p. 490 sq.; Stokes, *J. N. Darby,* p. 551 sq.; Carson, *The heresies,* p. 159 sq. Darby passa ses dernières années au prieuré d'Islington, consulté par ses adhérents du monde entier, et scrupuleusement obéi. Il mourut à Bournemouth le 29 avril 1882.

Les darbystes ne publiant pas de statistiques, il est difficile de connaître leur nombre exact. Aux États-Unis, ils comptaient, en 1890, 6661 « communiants ». En Angleterre et au Canada, ils sont beaucoup plus nombreux. Au moment de la mort de Darby, on comptait 750 « congrégations » en Grande-Bretagne, pour les seuls *exclusifs.* Des traductions francaise et allemande de la Bible ont été faites, par les soins de Darby, à l'usage des *frères.* Carroll, *The religious forces,* p. 60 sq., 181 sq.; Stokes, *J. N. Darby,* p. 552.

I. Sources. — La publication des œuvres de Darby a commencé à Londres en 1866; 34 volumes ont déjà paru : *The collected writings of J. N. Darby,* 1866 sq. Un *Index* a paru à Londres en 1902. Ses Lettres, de 1832 à 1882, ont été également éditées à Londres : *Letters of J. N. Darby,* Londres, 1886-1889. *Gleanings from the writings of J. N. D.,* Londres, 1898; *Gleanings from the published letters of J. N. D.,* Londres, 1896; *Memoir of A. N. N. Groves by his widow,* Londres, 1869,

II. Travaux. — J. H. Blunt, *Dictionary of sects, heresies,* etc., Londres, 1891; H. K. Carroll, *The religious forces of the United States,* New-York, 1893; J. C. L. Carson, *The heresies of the Plymouth brethren,* Londres, 1883; E. Dennet, *The Plymouth brethren,* Londres, 1870; Estéoule, *Le plymouthisme d'autrefois et le darbysme d'aujourd'hui,* Paris, 1858; J. Grant, *The Plymouth brethren,* Londres, 1875; H. Groves, *Darbyism. Its rise and development,* Londres, 1866; J. J. Herzog, art. *Plymouthbrüder,* dans *Realencyklopädie,* 2e édit., t. XII, p. 72 sq.; J. J. Herzog, *Les frères de Plymouth et John Darby,* Lausanne, 1845; Loofs, art. *J. N. Darby,* dans *Realencyklopädie,* 3e édit., t. IV, p. 483 sq.; W. Reid, *Plymouth brethrenism unveiled and refuted,* Édimbourg, 1875; G. T. Stokes, *J. N. Darby,* dans *Contemporary Review,* octobre 1885, t. XLVIII, p. 537 sq.; J. S. Teulon, *The history and teaching of the Plymouth brethren,* Londres, s. d. (1883).

J. de la Servière.

DARVARIS Démétrius, auteur grec de la première moitié du dernier siècle, dont le nom, comme celui de Berquin en France, est resté populaire dans la jeunesse grecque. Né le 13/24 août 1757 au petit village de Kleisoura en Macédoine d'une famille de commerçants en bois (d'où le nom de *Darvaris, marchand de bois*), il se rendit en 1769 à Semlin, où son père avait établi une succursale. C'est là qu'il apprit l'allemand et le slave; il compléta son éducation d'abord à Kouma, puis à

Neusatz, enfin à Bucarest (1777-1780), et aux universités allemandes de Halle et de Leipzig. Revenu à Semlin au mois d'août 1784, il y ouvrit une école qu'il dirigea pendant sept ans consécutifs. Il fit de même à Vienne où il se rendit en 1794, à la demande de son frère Jean, dont les libéralités lui permirent d'imprimer les nombreux ouvrages qu'il avait composés pour ses élèves. Il mourut le 21 février/5 mars 1823, à Vienne, à l'âge de 65 ans et demi. De ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons ici que ceux qui se rapportent à notre domaine : 1° Μικρὰ κατήχησις ἤτοι σύντομος ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῶν Γραικῶν ἢ Ῥωμαίων, in-8°, Vienne, 1791 : traduction du catéchisme serbe approuvé par le synode de Karlovitz en 1774; 2° Χειραγωγία εἰς τὴν καλοκἀγαθίαν, in-4°, Vienne, 1791; 3° Ἀσφαλὴς ὁδηγία εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ἀνθρώπων, in-8°, *ibid.*, 1795; 4° Ἀληθὴς ὁρὸς εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, in-8°, *ibid.*, 1796; 5° Χρυσοῦν ἐγκόλπιον, in-8°, *ibid.*, 1799, traduction de Cébès et d'Épictète, suivie d'un *Essai sur la providence,* composé par Darvaris; 6° Σύντομος ἱερά ἱστορία τῆς ἐκκλησίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης, in-8°, *ibid.*, 1800, traduit du russe; 7° Ἐγχειρίδιον χριστιανικόν, explication de la messe, de l'office, des sacrements, en un mot de tout ce qui touche au culte, in-8°, *ibid.*, 1803; 8° Ἐπιτομὴ τῆς ἱερᾶς ἱστορίας τῆς ἐκκλησίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης, in-8°, *ibid.*, 1803; 9° Μεγάλη κατήχησις ἤτοι ὀρθόδοξος χριστιανικὴ διδασκαλία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, traduction du russe, in-8°, *ibid.*, 1804; 10° Παιδαγωγὸς ἤτοι ἠθικοὶ κανόνες τοῦ ζῆν, in-8°, *ibid.*, 1804; 11° Προπαρασκευὴ εἰς τὴν θεογνωσίαν διὰ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων, in-8°, *ibid.*, 1807; 12° Μικρὸν προσευχητάριον, suivi des offices liturgiques, in-8°, *ibid.*, 1818. C'est encore à la plume féconde de Darvaris qu'est due la traduction allemande de la trop fameuse Πέτρα σκανδάλου d'Élie Migniati, vigoureux pamphlet contre la primauté papale; cette traduction parut à Vienne en 1787. L'année précédente, avait également paru, mais en traduction slave, la Χρηστοήθεια d'Antoine de Byzance. Plusieurs de ces volumes, en particulier les catéchismes, ont été réimprimés plusieurs fois.

A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, in-8°, Leipzig, 1871, p. 97-98; Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα, in-8°, Trieste, 1872, p. 38-40. L'article de C. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 564, est inexact et incomplet.

L. Petit.

DAUBENTON ou **DAUBENTONNE** **Jeanne,** dite aussi Piéroime d'Aubenton, hérétique brûlée à Paris, le 5 juillet 1372. Née à Paris, à une date inconnue, dans le courant du XIV[e] siècle, Jeanne Daubenton se laissa séduire par la morale fort relâchée des turlupins. Voir ce mot. Elle s'unit à l'un d'eux, se mit à prêcher et devint l'un des principaux et des plus actifs propagandistes de la secte. Les femmes, disait-elle, ont reçu de Dieu, aussi bien que les hommes, le don de la prédication. Pour marcher sur les traces des apôtres, on doit aller pieds nus, à peine vêtu et vivre dans la pauvreté. Une fois arrivé à un certain degré de perfection, tout est permis, on devient impeccable, et l'on peut se livrer, sans crainte du péché, à tous ses caprices, assouvir ses passions et satisfaire son corps. Des maximes aussi dépravées trouvèrent facilement un écho dans les bas fonds de la capitale et des environs. Les membres de la secte furent nombreux. Chacun se trouvant vite en état de perfection, ils agissaient en conséquence et ne reculaient devant aucune turpitude, même en public. Le débordement de leurs mœurs les rendait passibles des lois civiles. Mais ils avaient la prétention de mener une vie conforme à l'Évangile. L'autorité ecclésiastique dut intervenir. Grégoire XI excommunia les turlupins et invita les princes, notam-
ment Charles V, roi de France, à réprimer de pai
hérétiques. Voir la lettre du pape au roi, dans B
nius, *Annales,* an. 1373, n. 19-20. Est-ce à la suit
cette invitation que Jeanne fut arrêtée? Baro
l'affirme, *ibid.*, n. 21, et cite Gaguin. Jeanne, en
fut jugée, convaincue d'hérésie, condamnée et li
au bras séculier. Gaguin raconte, *Annales Franco*
regum, Paris, 1521, p. CLXIII, qu'on la brûla en
de Grève avec le cadavre de son compagnon. Cel
en effet, était mort en prison avant la sentence. Il
été avec Jeanne l'un des principaux prédicateurs
secte; son corps fut conservé dans la chaux pei
quinze jours et finalement brûlé avec Jeanne, q
celle-ci dut monter sur le bûcher, le 5 juillet 1372

Gaguin, *Annales Francorum regum,* Paris, 1521, p. c
Baronius, *Annales,* an. 1373, p. 19-21; Prateolus, *Ele*
hæresium, Cologne, 1581, art. *Turlupins;* Du Cange, *Glossa*
v° *Turlupins;* Migne, *Dict. des hérésies; Nouvelle biog*
générale, Paris, 1855, t. XIII, p. 166-168.

G. Bareille

DAUBERMESNIL **François-Antoine,** homm
litique français, né à Salles (Tarn) en 1748, n
Perpignan en 1802. Envoyé par le département du
à la Convention, 1792, mais républicain mod
démissionna en mai 1793; déjà pendant le pro
roi, prétextant une maladie, il n'avait pas pris p
vote. Un décret spécial du 24 thermidor an III (
1795) le rappela à la Convention; il fut alors n
du comité d'instruction publique. Il figura au
Cents, mais il en sortit en l'an V pour y rentrer
VI, toujours comme représentant du Tarn. Il p
contre le 18 brumaire, aussi fut-il exclu du
législatif par Bonaparte et même un moment exi
la Charente-Inférieure. Sa mort suivit de près.
mesnil est surtout connu pour ses idées et se
tives religieuses. Afin de se débarrasser de « la
stition » et pour lutter contre le « péril prêt
Convention et plus encore le Directoire tentè
fonder une religion civile, dans le cadre dé
L'un des législateurs les plus zélés autour de c
fut Daubermesnil, comme le prouvent ses longs d
sentimentaux et optimistes, aux Cinq-Cents. M
vant lente et incomplète l'action des pouvoirs
il essaya de lancer, de son initiative privée, le
tions religieuses et morales qu'il rêvait. Dans
miers mois de l'an IV (1797), il faisait pa
livre descendu du ciel (*e cælo descendit*), di
graphe, sans nom d'auteur et avec ce titre :
d'un manuscrit intitulé : « *Le culte des Ador*
contenant des fragments de leurs différen
sur l'institution du culte, les observances re
l'instruction, les préceptes et l'adoration, in-
Ce livre, qui s'inspirait de Voltaire dans ses j
sur les religions positives et de Rousseau
construction de la religion nouvelle, préten
ner sur la terre la seule religion vraie, la re
turelle, celle des patriarches qui gouverna
familles selon les lois de la conscience, sans
sans mystères. Les dogmes que devaient
Adorateurs étaient ainsi uniquement l'exi
Dieu et l'immortalité de l'âme; les précep
devaient observer énuméraient les devoir
envers Dieu, envers le prochain, envers so
envers la cité. La partie originale du livr
l'organisation du culte. Il y a un culte pu
culte privé. Le culte public se célèbre dan
temple; l'année rituelle commence, comr
républicaine, à l'équinoxe d'automne, et cha
est l'occasion d'une grande fête commune
Adorateurs. Il n'y a pas de prêtres à propren
leur rôle est joué par des chefs de famille
année et qui revêtent un costume minu
décrit et ridicule. Tous les neuf jours, huit

sécutifs étant consacrés au travail, l'Adorateur se rend au temple avec sa famille. Les rites principaux sont l'entretien d'un feu sacré perpétuel dans l'*asile*, rite renouvelé de la religion des Guèbres, des danses saintes, des offrandes de froment ou de fruits, etc. Les funérailles sont entourées de cérémonies très longues et très compliquées. Deux jours par année sont consacrés à la célébration des mariages. Quant au culte domestique dont le prêtre est le chef de famille, il est de beaucoup le plus important. Le culte des Adorateurs eut même un commencement d'exécution. D'après Grégoire, Daubermesnil aurait fondé deux *asiles*, l'un à Gaillac, dans son pays natal, l'autre à Paris, rue du Bac, et ici l'association aurait réuni sept ou huit pères de famille. Bientôt les Adorateurs se confondirent avec les théophilanthropes dont Daubermesnil devint l'un des chefs.

Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2 in-8°, Paris, 1810 et 1814; 2° édit., 1828; Mathieu, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801*, in-8°, Paris, 1903.

C. CONSTANTIN.

DAUDE Adrien, né le 9 novembre 1704 à Fritzlar, entra dans la Compagnie de Jésus à Mayence, le 28 septembre 1722; depuis 1742, il professa les controverses et l'histoire à l'université de Wurzbourg, et mourut dans cette ville le 12 juin 1755. Il a publié, sur les origines et les attributions des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, un ouvrage érudit en deux parties, à la fois historique et théologique, dont voici le long titre : *Majestas hierarchiæ ecclesiasticæ a summi pontificis regali sacerdotio, cardinalium eminentissima purpura, patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporum sacratiore principatu, præsulum minorum sublimi dignitate, ecclesiarum cathedralium illustrissimo splendore, collegiatarum insigni decore, parochialium pietate et zelo, totiusque venerabilis cleri pulcherrimo ordine ac disciplina commendata, ex dogmatibus theologicis, sacris canonum statutis, historia ecclesiastica et civili proposita. Pars I. — Majestas hierarchiæ ecclesiasticæ a cleri regularis instituto, cœnobitarum altissima contemplatione, ordinum monasticorum et militarium piissima actione, asceteriorum vitam mixtam profitentium ordinatissima charitate, necnon religionum votiva sanctimonia et admirabili varietate exornata, aucta et propagata, per lucubrationem historico-theologicam commonstrata. Pars II*, paru d'abord sous forme de dissertations académiques, in-4°, Wurzbourg, 1745 et 1746; réimprimé en 2 in-4°, Bamberg, 1760. Le P. Daude a encore publié une histoire universelle « pragmatique », c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, spécialement composée en vue de l'utilité des théologiens : *Historia universalis et pragmatica romani imperii, regnorum, provinciarum, una cum insignioribus monumentis hierarchiæ ecclesiasticæ, ex probatis scriptoribus congesta, observationibus criticis aucta, atque ad theologiæ positivæ, jurisprudentiæ ac philologiæ peculiarem usum reflexionibus dogmaticis et chronologicis illustrata*, 2 parties en 3 tomes in-4°, Wurzbourg, 1748-1754. Cette histoire va depuis le commencement du monde jusqu'à l'avènement de Charlemagne.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1835-1837; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1433-1434; Duhr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, p. 86; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. IV, p. 769-770.

JOS. BRUCKER.

DAUNOU Jean-Claude-François, né à Boulogne-sur-Mer, le 18 août 1761. Ses talents précoces portèrent ses maîtres, les oratoriens de sa ville natale, à l'attirer dans leur congrégation où il fut reçu en 1777, à 16 ans. Bientôt il devint, dès 1784, professeur de philosophie dans cette même maison de Boulogne, puis, en 1785, à Montmorency où il eut à enseigner la théologie, qui le passionnait alors, a-t-il témoigné plus tard. C'est là qu'il fut ordonné prêtre en 1787 et que le trouva encore la Révolution à laquelle il adhéra avec enthousiasme. On sait le rôle qu'il joua. Un moment vicaire métropolitain de Paris, il cessa bientôt toutes fonctions sacerdotales. Le reste de sa vie, laborieuse et honorable, mais tout à fait laïque, si l'on peut parler ainsi, ne nous appartient plus. A l'Oratoire, divers travaux littéraires l'avaient déjà fait remarquer et laissé pressentir ce qu'il serait un jour. Il mourut, le 20 juin 1840, garde général des Archives nationales et pair de France. De toutes ses œuvres, nous n'avons à nommer ici que l'*Essai historique sur la puissance temporelle des papes*, que Napoléon le chargea d'écrire lorsqu'il voulut abolir le gouvernement pontifical, et qui a eu quatre éditions, in-8°, Paris, 1810 (2 éditions); in-8°, Paris, 1811 et 1818.

Taillandier, *Documents biographiques sur Daunou*, Paris, 1841, mais qu'il faut rectifier, pour la période oratorienne de sa vie, par mon *Oratoire et la Révolution*, Paris, 1883. Voir aussi Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 166-174; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. III, p. 156-157.

A. INGOLD.

DAUPHIN (DELFINI) Jean-Antoine, né à Pomponesco en Lombardie, fit ses premières études à Crémone et les compléta à l'université de Bologne. Il s'était appliqué en particulier à l'étude du grec, de la médecine et des mathématiques; mais répondant à l'appel de Dieu, il entra chez les conventuels de Casalmaggiore. Religieux, son ardeur pour l'étude ne se ralentit pas : minuit était l'heure de son lever et, après la prière, il se mettait au travail; l'on dit que ses confrères l'avaient à cause de cela surnommé *fra Mezzanotte*. Dans son ordre il fut lecteur, régent des études à Padoue; Bologne réclama son ancien élève et lui confia une chaire de métaphysique ainsi que la charge de régent du collège espagnol établi près de cette université; on le trouve encore inquisiteur en Romagne et provincial de ses frères de la province de Bologne. Le P. Dauphin s'illustra en particulier dans les commissions préparatoires des sessions du concile de Trente, de 1546 à 1549. Le général des conventuels étant mort en juillet 1559, Pie IV nomma le P. Dauphin vicaire général, mais ce fut pour peu de temps, car suivant l'expression d'un de ses biographes, il rendait son âme savante au créateur le 5 septembre 1561, à Bologne, où il se trouvait en attendant de retourner prendre part aux travaux du concile de Trente. Nous avons de lui : *De potestate ecclesiastica*, in-8°, Venise, 1549; *De cultu Dei et invocatione sanctorum*, Bologne, 1549. Ces deux ouvrages réunis avec un troisième, *De notis Ecclesiæ*, formèrent l'*Opus eximium atque hac tempestate magnopere desideratum, universum fere negotium de Ecclesia inter patres orthodoxos et protestantes controversum perspicua serie complectens, in tres libros optimo jure digestum*, in-8°, Venise, 1552; *De causis et significationibus ignearum flammarum, putoris et sonitus quæ nunc efficiuntur Cremonæ*, in-4°, Bologne, 1551; *De salutari omnium rerum ac præsertim hominum progressu libri V, adversus hæreticos, hoc est, de rerum eventu, de prædestinatione, de originali peccato, de libero arbitrio et de justificatione*, in-fol., Camerino, 1553. On trouve souvent à la suite de cet ouvrage celui *De matrimonio et cœlibatu libri II contra horum temporum impios et hæreticos homines*, publié la même année au même lieu; *Didactica methodus, seu de methodo in scientiis servanda*, in-8°, Bologne, 1554; *De adventu Jesu Christi Domini ac Dei nostri*, in-12, Bologne, 1555; *Dialectica*, in-8°, Bologne, 1555; *De cælestibus globis et motibus contra philosophorum et astrologorum sententiam pro veritate christiana*, in-8°, Bologne, 1559; *De tractandis in concilio œcumenico et qualiter et in quem finem Patres ea disserere conveniat libellus*, in-8°, Rome, 1561; cet opuscule a été réé-

dité à la fin des *Apparatus* dans la collection des conciles de Labbe. Le P. Dauphin laissait de nombreux manuscrits, en particulier une *Expositio textus Aristotelis in librum Physicorum facta Patavii an. 1543*, demeurée inédite; il n'en fut pas de même des *Commentarii in Evangelium Joannis et Epistolam Pauli ad Hebræos a Fr. Constantio card. Sarnano expoliti et notis illustrati*, in-8°, Rome, 1587. On lui attribue encore *De divina providentia libri tres*, in-8°, Rome, 1588. Il avait publié de son vivant un opuscule *De nobilitate ad Fridericum Gonzagam*, in-8°, Bologne, s. d., réimprimé avec un autre traité *De varia provinciæ Marchiæ nomenclatura brevis ac dilucida narratio*, in-4°, Pérouse, 1590.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 291; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 1504-1505; *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, passim.

P. Edouard d'Alençon.

DAURES Louis, dominicain, naquit à Milhau (Aveyron) en 1655 de parents calvinistes. Il fut élevé dans la religion réformée et envoyé plus tard à Montpellier pour s'y préparer à devenir ministre un jour. Au contraire, il se convertit au catholicisme et de plus se fit recevoir au couvent des dominicains de cette ville. Nous ignorons la date exacte de cette conversion. En 1688, déjà prêtre, le maître général de l'ordre l'institue sous-prieur du noviciat général de Paris, au faubourg Saint-Germain, le 6 janvier 1688. *Reg. Litt. Pat. Mag. Gen. Fr. Ant. Cloche*, 1686-1692, c. VIII. L'année suivante, élu prieur du couvent de Rodez, il demanda et obtint du général de l'ordre la faculté de décliner cet office, afin de pouvoir s'adonner plus librement à la controverse avec les hérétiques. *Reg. Epist. priv. ejusdem M. Gen. Novit. Gen. Paris.*, 1686-1692, c. II, 1689. Il passa presque toute sa vie à Paris, dans les fonctions de sous-prieur du noviciat général, où il mourut le 9 mai 1728, âgé de 73 ans. Il fut un des premiers à s'occuper à Paris de l'œuvre des Repenties. Le premier établissement, datant de 1694, se trouvait rue de l'Ourcine. Transféré ensuite au faubourg Saint-Germain, dans la rue Saint-Dominique, il fut de nouveau, le 14 août 1740, transféré près de la Barrière des Invalides et prit le nom de Sainte-Valérie. Cet établissement était placé sous le haut patronage du cardinal de Noailles. En 1689, le P. Daures publia : *L'Église protestante détruite par elle-même ou les calvinistes ramenés par leurs seuls principes à la véritable foi*, in-12, Paris. L'ouvrage était dédié à Bossuet dont l'*Histoire des variations* avait paru l'année précédente. Bossuet, à son tour, écrivit à l'auteur pour l'engager à publier une autre édition, mais plus développée. Le temps manqua au P. Daures pour répondre à ce désir. D'après C.-L. Richard, l'abbé Bellet aurait préparé cette édition, en l'augmentant d'une notice sur la vie de l'auteur, avec le portrait en frontispice. Nous ne savons si cette édition parut jamais.

Sources mss. — P. Mathieu Texte, *Recueil de pièces*, etc. [*Extrait du livre mortuaire... du noviciat général...*], p. 375; *Regest. Mag. Gener. F. Ant. Cloche, 1686-1692*; *Supplementum historiæ reformationis Provinciæ Tolosanæ* [*ad monumenta conventus Tolosani*, auct. J. Percin], Tab. Gen., t. V, c. LXXXIV.
Imprimés. — Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 807; C.-L. Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*; Jaillot, *Recherches critiques, historiques, sur la ville de Paris*, t. V, vingtième quartier, p. 50; Lebeuf-Cocheris, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. III, p. 265.

R. Coulon.

DAVIANOS Xavier-Émile, né à Chio, d'une famille noble, étudia dans sa patrie chez les jésuites, puis à Padoue. Il enseigna ensuite la théologie en Crète. Après la prise de cette île par les Turcs, Davianos revin Italie et y exerça le ministère, en particulier à Bol où il fut aumônier de religieuses. Nommé évêqu Santorin, il mourut en se rendant à son poste, en ou 1688, à l'âge de 63 ans. Outre plusieurs ouv restés inédits, il composa pour ses religieuses un intitulé : *Sacra sponsa in thalamo suo*, dont il n' temps de publier que la première partie. Tout c nous savons de Davianos est dû à N. C. Papad *Historia gymnasii Patavini*, t. II, p. 318. On sai cet auteur invente souvent les faits qu'il raconte. ne connaissons pas un seul exemplaire de l'ou qu'il attribue à Davianos.

S. Pétridès

1. DAVID Claude, bénédictin, né à Dijon en mort le 6 novembre 1705 dans l'abbaye du Mas-Gi Il avait fait profession de la vie monastique d congrégation de Saint-Maur à l'abbaye de la Tri Vendôme. Il publia une *Dissertation sur saint l'Aréopagite où l'on fait voir que ce saint est l des ouvrages qui portent son nom*, in-8°, Pari: Pour dom Cl. David, saint Denis de Paris n'est pa rent de saint Denis, évêque d'Athènes.

Dom P. Le Cerf, *Bibliothèque historique des auteu congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris, 1726, p. Tassin,] *Histoire littéraire de la congr. de Saint-Ma* Paris, 1770, p. 201; [dom François,] *Bibliothèque gén écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-8°, Bouillon, p. 206; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de l gation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p

B. Heurteb

2. DAVID-GEORGE (Joris, fils de Geor Delft, en 1501 ou 1502, de son vrai nom Jean d s'agrégea de bonne heure à la secte des ana puis essaya de concilier les différends qui partag hérétiques de la région, et finit par former un nion à part dont il se fit le chef, se déclarant u Messie, un 3ᵉ David, dont Jésus-Christ n'avait préparer les voies. Il permettait à ses partisan dans le faste et la volupté, sans se préoccupe trine. Poursuivi en Hollande, il se réfugia en 15 du landgrave de Hesse, puis à Bâle où il pri la défense de Serret. Dans l'intervalle, en 15 publié son fameux *Wonderboek*, ou *Livre m* réédité en 1551, que d'autres écrits non moin traités mystiques et lettres circulaires à ses suivirent. Sa doctrine est un mélange de ce ducéens, des adamites et des manichéens et en cet aphorisme : Le corps seul peut ê l'âme jamais. Après sa mort arrivée le 25 ac doctrine fut condamnée comme hérétique p sité de Bâle, au mois d'avril 1559, et le 13 n les Bâlois le déterrèrent et le brûlèrent ave et son portrait au pied d'une potence. S persistèrent longtemps encore en Hollande Holstein; ils furent condamnés par les syno lande en 1608 et en 1623.

Mosheim, *Histoire ecclésiastique*; Catrou, *Hist tisme dans la religion protestante*, t. II; Michau *universelle*, t. X, p. 186-188; *Kirchenlexikon*, t *Realencyclopädie*, t. IX, p. 349-352.

A.

3. DAVID (Natchinsky) Daniel, écrivai 1720 dans le gouvernement de Poltava, él démie ecclésiastique de Kiev. Archimandr mène du monastère de Sloutzk en 1756, de l'Académie de Kiev (1758-1761) et mo 1793. Il traduisit en latin et publia avec taires les ouvrages suivants de Théophane célèbre théologien russe : 1° *Lucubratio mi ac reverendissimi Theophanis Proko primum in unum corpus collectæ et in cem editæ*, Breslau, 1743; 2° *Miscellane*

temporibus antea edita nunc primum uno fasce comprehensa conjunctimque evulgata, ibid., 1745.

Eugène (métropolite), *Slovar istoritcheskyi o pisateliakh dukhovnago tchina*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 104-106; Serebrennikov, *Kiévskaia Akademia oploviny* XVIII *vieka do preobrazovaniia eia v 1819 godu*, Kiev, 1897; Iablonowsky, *Akademia kijowsko-mohilanska : zarys historyczny*, Cracovie, 1899-1900, p. 236; *Russkii biographitcheskyi Slovar*, lett. D, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 7.

A. PALMIERI.

4. DAVID Pierre, sur lequel les bibliographes franciscains sont pauvres de renseignements, était cordelier de la province parisienne. Les titres seuls de ses ouvrages fournissent quelques renseignements sur lui : *Summula tractatus de prædestinatione ad mentem doctoris subtilis, ejusque fidelissimi interpretis magistri Angeli a Monte Piloso ord. FF. minorum conventualium. Hujus summulæ veritatem docebat V. P. Petrus David, lector jubilatus et in conventu FF. minorum Sagiensium primarius theologiæ professor, anno Domini 1646*, in-8°, s. l. n. d. Cet opuscule de VIII-40 pages est dédié au duc de Luine par la *Schola theologiæ Sagiensis*. On attribue aussi à David une *Summula philosophiæ ad mentem Scoti*, Paris, 1649; *Octava de Christi erga homines charitate in eucharistia; Octava de assumptione B. Mariæ Virginis figurata in quibusdam mulieribus Veteris Testamenti*, in-8°, Paris, 1653, 1661; *Le chemin de vérité qui conduit une âme désireuse de faire son salut à la perfection de la sainteté*, in-8°, Paris, 1656; 2 in-12, 1661; *Sermones adventus de adoptione filiorum Dei*, in-8°, Paris, 1663.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, col. 407, 803.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. DAVID D'AUGSBOURG. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Né à Augsbourg dans les dernières années du XII° siècle ou les premières du XIII°, David, jeune encore, obéit à l'attrait qui le poussait vers les ordres mendiants. Dès 1221, les frères mineurs sont à Ratisbonne; dès 1226, ils y ont un couvent; et c'est là que David demande à prendre rang dans la milice nouvelle. Telles étaient son ardeur, son application, sa piété, sa vertu, et tels furent ses progrès dans la vie religieuse qu'il mérita bientôt de remplir la charge de maître des novices. Il l'exerça d'abord à Ratisbonne; et lorsque, en 1243, l'évêque d'Augsbourg, Sibot, offrit aux franciscains un établissement, David rentra dans sa ville natale, toujours chargé de la formation des novices. Il s'appliqua à ces fonctions avec succès; ses dirigés en retirèrent des avantages si précieux qu'ils le prièrent de consigner par écrit les admirables leçons de son enseignement oral. De là son *Epistola ad novitios Ratisbonæ de eorum informatione*, qui est, pour ainsi dire, la préface à sa double *Formula novitiorum de exterioris hominis reformatione*, en 40 chapitres, et *De interioris hominis reformatione*, en 62 chapitres; de là aussi son *De septem processibus religiosi*, en 42 chapitres, qui résume son enseignement en matière de formation religieuse. Mais la direction des novices fut loin d'absorber tout son temps et toute son activité. Car il prit part à l'évangélisation des milieux populaires avec l'un de ses disciples de la première heure, Berthold de Ratisbonne, son ami et son émule, devenu bientôt par son action oratoire un entraîneur de foules. Bien qu'il ne lui cédât pas en éloquence, il se fit son humble compagnon et son serviteur. Il fut avec lui l'un des premiers en Allemagne qui rompirent avec l'usage traditionnel de la prédication en langue latine; il lui préféra l'idiome national, quelque informe qu'il fût encore. Et laissant résolument de côté les divisions, les distinctions, les complications aussi pédantes que subtiles de la forme scolastique, il parla au peuple la langue du peuple, cherchant à frapper l'imagination, à toucher le cœur, à convaincre la raison, en exposant simplement l'Évangile et en dénonçant avec une vigueur tout apostolique les maux qui rongeaient la société. On ne peut regretter qu'une chose, c'est qu'il ne soit rien resté de cette prédication populaire, dont Trithème affirme avoir vu quelques sermons. *De scriptoribus ecclesiasticis*. David ne se contenta pas de prêcher : à l'apostolat par la parole, il joignit l'apostolat par la plume et composa plusieurs traités d'édification et de spiritualité. Il mourut à Augsbourg, le 15 novembre 1271. Wadding raconte, *Scriptores ordinis minorum*, 2° édit., Rome, 1732, t. IV, p. 359, qu'il vécut saintement, que sa mort fut révélée à son ami Berthold, lequel, étant en chaire, l'annonça à ses auditeurs et se mit à réciter la strophe des confesseurs : *Qui, pius, prudens, humilis, pudicus*, etc.

II. ŒUVRES. — Outre les traités, dont il a été question, et rédigés en latin en faveur de ses religieux, David d'Augsbourg a composé un traité intitulé : *De inquisitione hæreticorum*, publié par Preger dans les *Abhandlungen der Münchener Akademie*, 1879, t. XIV, p. 181 sq. Quelques-uns de ces traités ont été attribués à d'autres auteurs et insérés à tort dans les œuvres de saint Bernard ou de saint Bonaventure. C'est ainsi que la *Formula novitiorum de exterioris hominis reformatione* porte, dans divers manuscrits, le nom de docteur séraphique et se trouve dans sa forme originale parmi les opuscules de saint Bernard avec ce titre : *Opusculum ad hæc verba : Ad quid venisti ?* C'est précisément à cause de ces derniers mots que Vossius l'a attribué à saint Bernard. Il est à noter que ce traité, si on le prend tel qu'il se trouve dans le manuscrit de Munich 15312, diffère totalement par la forme de celui de l'édition d'Augsbourg, *B. Fr. David de Augusta pia et devota opuscula*, Augsbourg, 1596; d'autre part, il est identique à celui qui, dans les œuvres de saint Bonaventure, porte le titre de *De institutione novitiorum*, Lyon, 1668, t. VII, p. 613 sq. Il appartient à David, mais à vrai dire ce n'est pas à titre d'œuvre exclusivement personnelle et originale. David aurait utilisé une œuvre d'origine franciscaine, dont il aurait écrit la préface et dans laquelle il aurait inséré des citations patristiques. Par suite, si réellement David a composé personnellement une *Formula*, ce pourrait bien être celle qui commence au fol. 93 du manuscrit de Munich déjà cité. C'est un problème qui reste à résoudre. Quant aux deux autres traités, le *De interioris hominis reformatione* et le *De septem processibus religiosi*, bien qu'ils se trouvent parmi les œuvres de saint Bonaventure sous ce titre : *De profectu religiosorum*, ils sont à n'en point douter de la main de David, car ils offrent avec d'autres traités allemands, qui sont authentiquement de David, de nombreux passages et des chapitres entiers étroitement apparentés et trahissant une origine identique. Albert le Grand a cité souvent mot à mot le *De septem processibus religiosi*, dans son traité *De adhærendo Deo*, si ce traité est de lui. Les franciscains de Quarrach ont édité le *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, en 1899. D'autres œuvres de David existent encore en manuscrit et n'ont pas été publiées, par exemple, l'explication de la règle des franciscains du manuscrit de Munich 15312, fol. 266 sq. Il est possible qu'un jour ou l'autre on vienne à découvrir quelques-uns de ses sermons.

Actuellement, parmi les traités en langue allemande publiés sous son nom, Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, Leipzig, 1845, on compte les suivants : 1° *Die sieben Vorregeln der Tugend*; 2° *Spiegel der Tugend*; 3° *Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung*; 4° *Von der Anschauung Gottes*; 5° *Von der Erkenntniss der Wahr-*

heit; 6° *Von der unergründlichen Fülle Gottes; 7° Betrachtungen und Gebete; 8° Christi Leben unser Vorbild; 9° Die Erlösung des Menschengeschlecht.* Seuls, les deux premiers sont à retenir comme authentiques; tous les autres sont apocryphes, comme l'a démontré Preger, *Geschichte der deutsche Mystiker,* Leipzig, 1874, t. I, p. 269 sq. D'un avis unanime, *Die sieben Vorregeln der Tugend* et *Spiegel der Tugend* sont regardés comme les « deux perles » de la littérature allemande à ses débuts. Pfeiffer en compare le style à une flamme calme qui brilla d'un doux éclat, dont la chaleur pénétrante anima la piété, excita l'ardeur, échauffa et enflamma le cœur. On a raison de vanter les services que David rendit à la langue allemande alors en formation; mais ce qui intéresse le plus ici, c'est sa doctrine, dont de bons juges estiment qu'elle contient la « moelle de la perfection évangélique », et lui mérite une place à côté de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Bonaventure et de Gerson.

III. Doctrine. — Devant l'impossibilité d'apprécier, faute de documents, la méthode et la valeur de l'orateur populaire que fut David, il faut se contenter d'étudier en lui l'auteur mystique, puisque c'est le titre qu'on lui donne, non sans raison. Sa lettre aux novices de Ratisbonne nous apprend qu'il considère dans la religion deux choses : l'*exercitium virtutis* et l'*affectus internæ devotionis;* il les compare à Lia la féconde et à la belle Rachel. Nous dirions la vie pratique, représentée par Marthe, et la vie contemplative, personnifiée par Marie. Il est très certain que David apprécie hautement la vie contemplative, mais il appuie surtout sur la vie pratique.

Les deux traités de la *Formula novitiorum* visent la réforme de l'homme, soit dans son extérieur, soit dans son intérieur. *Ad quid venisti et propter quid?* demande-t-il dans le premier. Et il répond : pour Dieu et à cause de Dieu. Le devoir essentiel du novice est donc l'obéissance absolue à celui qui lui parle au nom de Dieu. Pour cela, il doit pratiquer une humilité totale qui se traduise dans le geste, le ton, la parole, l'attitude et tout l'extérieur, et un respect absolu des supérieurs jusqu'à s'interdire d'en dire ou d'en penser du mal et à ne pas tolérer qu'on en parle mal. David passe ensuite en revue tous les détails de la vie, soit à l'intérieur dans la communauté, soit au dehors du couvent; rien n'y manque. Au lever de nuit, un novice ne doit penser qu'à Dieu; au dortoir, au chœur, au chapitre, à table, à l'autel, quand il sert la messe, un novice doit avoir une bonne tenue, il doit pratiquer la coulpe, se confesser trois fois la semaine, c. XI, vaquer avec diligence au travail, aux occupations communes, aimer par dessus tout sa cellule, retenir sa langue, lire l'Écriture, méditer Jésus-Christ, « ce pur miroir, cet exemplaire parfait de haute sainteté, » c. XXXII, être avec ses frères toujours gracieux et avenant, éviter dans ses conversations les paroles inutiles, s'entretenir de Dieu. Quant aux soins à donner aux âmes, il ne doit y songer qu'après avoir passé une première année à faire pénitence de ses péchés passés, une seconde année à perfectionner sa conversion, une troisième à persévérer dans le progrès réalisé, une quatrième à mépriser tout honneur ou toute louange qui viendrait des hommes, à ne rechercher exclusivement que la gloire de Dieu et le salut des âmes. Au dehors du couvent, il doit donner partout et toujours le bon exemple, être fidèle aux heures canoniques, éviter les femmes, ne leur parler et n'agir avec elles que comme en présence de son supérieur ou de leur propre mari.

Voilà pour la réforme extérieure; voici pour la réforme intérieure. Il y a d'abord quatre précautions à prendre : Ne pas se dédire de la volonté qui a conduit au cloître et ne pas se refroidir de la première ferveur; persévérer toujours dans ces bonnes dispositions; ne pas juger témérairement les autres; ne pas se l[...] dérouter par les épreuves ou les tentations. Quatre s[...] de tentations : *a carne, a mundo, a diabolo, a* [...] Trois sortes de religieux : les bons, les meilleu[...] très bons. Trois états : celui des commençants, [...] des progressants, celui des parfaits. Trois puissa[...] remplir de Dieu : la raison, la mémoire, la vo[...] Trois orgueils à éviter : ne pas se plaire en so[...] préférer aux autres; ne pas désirer plaire à autr[...] pas chercher à être au-dessus des autres. Quatre [...] à combattre, parce qu'ils inclinent au mal : l'igno[...] la concupiscence, la malice, l'infirmité. La fin [...] traité de la réforme intérieure roule sur les aff[...] spirituelles, le goût de la douceur intérieure, les r[...] contre l'orgueil et les autres défauts.

Le troisième traité, *De septem processibus re*[...] énumère et caractérise les six progrès de la vie [...] le septième et dernier progrès est le propre de [...] contemplative. Telle est bien la division signa[...] la lettre aux novices de Ratisbonne. Mais on [...] l'*exercitium virtutis* a un développement plus [...] rable que l'*affectus internæ devotionis,* sans dou[...] que celui-ci n'est que l'aboutissement et le co[...] ment de celui-là; la féconde Lia occupe beauco[...] David que la belle Rachel. Est-ce à dire que [...] constitue plus particulièrement la vie mystique [...] gligé? Loin de là. Les c. IX-XV du *De interioris* [...] *reformatione* et les c. XXXV-XLI du *De septem* [...] *sibus* en parlent avec assez de détails. Du re[...] l'enseignement de David sur cette double réfor[...] rieure et intérieure converge vers ce but. L'[...] effet, c'est l'union de l'âme avec Dieu aussi ét[...] possible et le repos suave dans la douce joie q[...] sulte. *Hæc est,* dit-il, *hominis in hac vita s*[...] *perfectio ita uniri cum Deo, ut tota anima cu*[...] *bus potentiis suis et viribus in Deum collecta* [...] *spiritus cum Deo, ut nihil meminerit nisi De*[...] *sentiat vel intelligat nisi Deum... Imago eni*[...] *his tribus potentiis ejus expressa consistit, vi*[...] *ratione, memoria et voluntate, et quamdiu* [...] *sunt ex toto Deo impressæ, non est anima d*[...] *Forma enim animæ Deus est, cui debet impr*[...] *sigillo sigillatum,* c. XXXVI. Tout en traitant [...] la vie mystique et en plaçant l'essence dans l[...] l'âme avec Dieu par toutes ses puissances et s[...] notamment par la raison, la mémoire et l[...] David n'oublie pas certains phénomènes, qui [...] fois sujets à caution, tels que le *jubilus,* l'*e*[...] *spiritus,* la *liquefactio,* etc., et qui revien[...] cesse dans le langage des mystiques pour e[...] mystérieuses réalités; il porte sur eux un jug[...] sain qui montre toute sa pensée.

David est donc un mystique, si l'on veut [...] met si haut l'idéal de la perfection chréti[...] c'est un mystique préoccupé avant tout des r[...] tiques de la vie et en garde contre les illus[...] dangers d'un mysticisme inconsistant et n[...] avait l'expérience de la vie religieuse. A de[...] humbles comme il les voulait, il pouvait [...] recommander une douceur inaltérable de ca[...] support patient des accusations injustes [...] nieuses; car l'humilité ainsi pratiquée atti[...] divine et mène droit à la charité, à la reine [...] Mais il connaissait aussi son époque et e[...] l'opinion alors générale, qui voyait dans le[...] des ennemis de l'Église et de la société, co[...] il ne suffisait pas de se mettre en garde [...] fallait réduire à l'impuissance. De là, son [...] de ton dans son *De inquisitione hæreti*[...] parle comme ses contemporains, à cet âge [...] il est permis de regretter que, par oubli de [...] principes, il se soit montré si dur envers [...] et ces loups », qu'il faut traiter sans piti[...]



doit débarrasser la société à tout prix, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence.

B. Fr. David de Augusta, O. M., pia et devota opuscula, Augsbourg, 1596; *Bibliotheca maxima Patrum*, Cologne, 1618, t. XIII, col. 413-479; *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1189-1198; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1732, t. IV; Trithème, *Scriptores ecclesiastici*, cité dans la *Bibliotheca maxima Patrum*; Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, Leipzig, 1845, t. I; *Deutsche Mystiker*, dans *Zeitschrift für deutschen Alterthum*, 1853, t. IX; Preger, *Geschichte der deutsche Mystiker*, Leipzig, 1874, t. I, p. 268 sq.; *Tractatus Fr. David de inquisitione hæreticorum*, dans les *Abhandlungen der Munchener Akademie*, 1879, t. XIV, p. 181 sq.; Denifle, dans *Historisch-politische Blätter*, t. LXXV, p. 672 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1413-1417; *Realencyklopädie*, t. IV, p. 503-504; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. I, col. 1555-1556.

G. BAREILLE.

6. DAVID DE DINAN (ou DE DINANT). — I. Vie. II. Erreurs.

I. VIE. — Ainsi nommé, selon l'usage, du lieu de son origine; mais est-ce Dinan en Bretagne ou Dinant, sur la Meuse, en Belgique? On ne le sait pas, et on ignore la date exacte de sa naissance et de sa mort. Ce qu'il y a de certain, c'est que son nom paraît à côté de celui d'Amaury de Bène, une première fois dans le jugement du concile de la province de Sens, tenu à Paris, en 1210, et une seconde fois dans le règlement, donné en 1215 par le légat du pape, Robert de Courçon, à l'université de Paris. Denifle, *Chartularium universit. Paris.*, Paris, 1889, t. I, p. 70, 79. Relativement à Amaury, le concile parisien ordonne que ses restes seront exhumés pour être jetés hors de la terre bénite, et que, dans toutes les églises de la province (ecclésiastique de Sens), sera promulguée la sentence d'excommunication portée contre cet hérétique; relativement à David, il ordonne que ses *Quaternuli* soient remis, avant la fête de Noël, à l'évêque de Paris, qui les brûlera, et que quiconque, après la dite fête, aurait retenu quelque exemplaire, sera tenu pour hérétique. De son côté, le légat pontifical interdit à l'université de Paris de lire les ouvrages de David de Dinan, d'Amaury de Chartres et de Maurice d'Espagne.

II. ERREURS. — 1° *Condamnation de ses ouvrages.* — L'interdiction prononcée par Robert de Courçon contre les ouvrages de David autorise à dire qu'on les regardait à tout le moins comme un danger pour l'enseignement. Contenaient-ils aussi quelque hérésie? Elle n'en parle pas. Mais, à son défaut, la sentence du concile de Paris est assez explicite et permet de répondre affirmativement. Sans doute elle ne qualifie pas David d'hérétique en termes exprès, comme elle le fait pour Amaury de Chartres; mais, du moment qu'elle déclare que quiconque détiendrait ses *Quaternuli* sera reputé hérétique, c'est que la doctrine qui s'y trouve est regardée comme contraire à la foi et entachée d'hérésie. Pour en juger en connaissance de cause, nous n'avons plus ces *Quaternuli*, ni le *De tomis*, autre ouvrage de David; ils ont disparu dans les flammes du bûcher. Et dès lors, si nous ne pouvons pas douter de l'hétérodoxie de David, il est malaisé de savoir en quoi consistait exactement son hérésie.

2° *Nature de ses erreurs.* — A coup sûr, son nom n'a pas été fortuitement rapproché de celui d'Amaury dans la même sentence de condamnation et d'interdiction; mais encore est-il qu'un tel rapprochement ne constitue point par là même une présomption en faveur d'une relation étroite, encore moins d'une identité, entre sa doctrine et celle d'Amaury; sans quoi, nous aurions d'amples renseignements dans le résumé des erreurs dont furent convaincus les disciples d'Amaury, Denifle, *Chart. univ. Paris.*, t. I, p. 70, et dans le récit du procès de 1210 fait par Guillaume le Breton, *De gestis Philippi Augusti*, dans *Rerum Gallic. scriptores*, t. XVII, p. 82-83, et par Césaire d'Heisterbach, *Illustr. mirac. et historia memorabilis*, l. V, c. XXII. Cf. *Chronicon Laudunensis canonici*, dans *Rerum Gallic. scriptores*, t. XVIII, p. 715. Voir t. I, col. 937-938. Il faut donc chercher ailleurs; et sans les témoignages concordants d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, qui ont connu et combattu l'enseignement de David, nous en serions réduits aux conjectures. Mais, grâce à cette double source que rien ne peut faire suspecter, nous savons un peu à quoi nous en tenir : David de Dinan a professé un panthéisme matérialiste.

3° *Son ouvrage, De tomis, id est de divisionibus.* — Cet ouvrage, dont parle Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. I, tr. IV, q. XX, m. II, rappelle par son titre le Περὶ φύσεως μερισμοῦ de Jean Scot Érigène. Partant de ce principe que, dans l'ensemble des choses, chaque genre contient la matière des espèces qui lui sont subordonnées, il concluait que le genre suprême, le plus universel des genres, c'est-à-dire l'être, contient la matière de tout ce qui est, celle des corps, celle des âmes et celle des substances séparées; triple matière, distincte pour nous, mais qui se réduit à l'unité au sein de l'être, qui constitue l'être et est l'être même, c'est-à-dire Dieu. Dieu, c'est donc la matière de tous les êtres. Pour partir de ce principe et arriver à cette conclusion, David usait de raisonnements subtils et pleins d'équivoques, dont voici un échantillon tel qu'il est reproduit textuellement par Albert le Grand, *loc. cit.* « L'intelligence conçoit à la fois Dieu et la matière. Or, l'intelligence ne comprend une chose qu'à la condition de s'assimiler à elle. Il faut donc qu'elle s'assimile à Dieu, à la matière. Mais s'agit-il ici d'une identification complète ou d'une simple assimilation? Il ne saurait s'agir d'une pure assimilation, car une telle assimilation n'a lieu qu'au moyen d'une forme abstraite de l'objet intelligible, et ni la matière, ni Dieu, n'ont de forme. Si donc l'intelligence les conçoit, c'est parce qu'elle leur est identique. Donc l'intelligence, la matière et Dieu sont une même chose. » On pourrait encore citer d'autres arguments semblables, reproduits textuellement par Albert le Grand; mais celui-ci suffit pour donner une idée du procédé dialecticien de David. Sa conclusion, toujours la même, c'est qu'il n'y a qu'une substance unique, qui est à la fois matière, intelligence et Dieu.

Tel est le système de David de Dinan. Saint Thomas, qui le caractérise d'un mot assez dur, en le traitant d'insensé, va nous aider à le préciser. Ayant, en effet, à traiter la question de savoir si Dieu entre dans la composition des autres êtres, *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 8, il observe qu'il y a trois erreurs sur ce point. Les uns, dit-il, ont avancé, comme on le voit dans saint Augustin, *De civ. Dei*, l. VII, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 199, que Dieu est l'*âme du monde* (Zénon, par exemple, et Varron directement visé par l'évêque d'Hippone et, au XIIe siècle, Pierre Abélard, qui disait que l'Esprit-Saint est l'âme du monde, Denzinger, *Enchiridion*, n. 312); les autres, comme Amaury de Chartres et ses disciples, ont affirmé que Dieu est le *principe formel* de toute chose; d'autres enfin, parmi lesquels David de Dinan, ont follement prétendu que Dieu ne diffère pas de la *matière première* : triple opinion, manifestement fausse, car Dieu ne peut entrer dans la composition d'aucune créature, ni comme principe formel, ni comme principe matériel. Et c'est ce que prouve le docteur angélique. Ailleurs, il s'était exprimé ainsi : « L'erreur de quelques anciens philosophes fut d'admettre une essence commune à Dieu et à toutes les choses. Ils supposaient, en effet, que toutes les choses sont un seul être et ne diffèrent, comme l'a dit Parménide, que par de simples apparences, au jugement de nos sens. Cette opinion des anciens philosophes a été suivie par quelques modernes, au nombre desquels on peut ranger David de Dinan. En effet, celui-ci partageait les choses

en trois catégories, les corps, les âmes, les substances séparées. Il appelait *Yle* (ὕλη) le premier indivisible qui est le fondement des corps, et *Noym* (νοῦς) ou esprit le premier indivisible qui est le fondement des âmes; quant au premier indivisible parmi les substances éternelles, il l'appelait Dieu ; et il disait que ces trois choses sont une seule et même chose, et, par suite, que toutes choses sont par essence *un.* » *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. I, a. 1; *Cont. gent.*, l. I, c. XVII.

4° *Panthéisme matérialiste : ses fâcheuses conséquences.* — Ainsi donc David de Dinan a professé le panthéisme comme certains philosophes grecs et comme Amaury de Chartres, mais avec cette différence caractéristique qu'au lieu de faire de Dieu, comme eux, soit l'âme du monde, soit le principe formel des êtres, il en a fait le principe matériel. Or, de quelque manière qu'on professe le panthéisme, les conséquences ne peuvent être que désastreuses au point de vue de la foi et des mœurs. Il n'est donc pas étonnant dès lors que David de Dinan ait été condamné par l'Église, au même titre qu'Amaury de Chartres. Les conséquences désastreuses tirées pratiquement de l'enseignement d'Amaury par ses disciples, nous les connaissons : elles n'allaient à rien moins qu'à ruiner de fond en comble la foi, la religion chrétienne, son culte, sa morale. Ils prétendaient, en effet, que l'histoire du monde se partage en trois périodes successives, gouvernées chacune par l'une des trois personnes de la Trinité, à l'exclusion des deux autres. La première, le Père, s'était incarnée dans la personne d'Abraham, et régna par la loi écrite et le rituel mosaïque jusqu'au moment où le Fils, s'incarnant dans la personne de Jésus, substitua l'Évangile, l'Église et les sacrements à la loi, à la synagogue et aux rites juifs. Mais, à son tour, le règne du Christ touchait à sa fin et devait faire place définitivement à l'économie nouvelle, celle du Saint-Esprit. Car désormais, pensaient-ils, c'est le Saint-Esprit qui s'incarne, non plus dans une personne isolée, mais en chacun de nous, et par là même nous libère vis-à-vis de l'Évangile, de l'Église, de son symbole, de ses commandements, de ses sacrements et de ses rites liturgiques. C'était, on le voit, sous couleur religieuse, secouer tout joug, proclamer l'indépendance et l'autonomie individuelle et, à vrai dire, supprimer non seulement le catholicisme, mais encore toute religion.

D'aussi funestes conséquences découlaient logiquement du système panthéistique de David de Dinan avec une note matérialiste plus accentuée encore. Que David les ait tirées lui-même dans ses écrits ou dans ses paroles, c'est ce qu'aucun renseignement contemporain n'autorise à penser. Mais elles étaient faciles à tirer, et il suffisait que ses principes les continssent pour que sa doctrine fût réprouvée et condamnée. On s'explique par là que ses *Quaternuli*, notamment, aient été interdits : ils renfermaient en particulier l'hérésie du panthéisme matérialiste.

5° *Source de ses erreurs.* — Où donc David avait-il pu puiser un tel enseignement? La question, intéressante au point de vue de l'origine et de la filiation de son panthéisme, est assez difficile à résoudre d'une manière précise, et elle a exercé la sagacité investigatrice des érudits. La simple juxtaposition de son nom à côté de celui d'Amaury et d'Aristote pourrait laisser croire à un rapport d'effet à cause; il n'en est rien, car, ainsi que nous venons de le voir, la pensée de David n'est à identifier ni avec celle des philosophes panthéistes de l'antiquité grecque ou latine, ni avec celle d'Amaury de Chartres. On soupçonne bien ses attaches intellectuelles soit, par Amaury, avec Jean Scot Érigène, soit avec quelques œuvres d'Aristote connues alors par des traductions arabes, notamment avec celle d'un certain Alexandre, ainsi que l'a cru Jourdain, *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, Paris, 1870,

t. XXVI, p. 467-498, soit, comme le pense Hauréa
ibid., 1879, t. XXIX, p. 319-330, et *Histoire de la phi*
sophie scolastique, Paris, 1880, IIe partie, t. I, p. !
avec le *De unitate* et le *De processione mundi*,
l'archidiacre de Ségovie, Dominique Gundisalvi, (
serait l'auteur du livre faussement attribué à Alexand
soit enfin avec le *Fons vitæ* d'Avicebron, comme
croit de Wulf, *Histoire de la philosophie médiév*
Paris, 1900, p. 225. Mais quoi qu'il en soit de la réa
de ces attaches, et quelles que soient les influer
qu'il a subies et les sources où il a puisé, il n'en r
pas moins qu'il ne s'est pas laissé asservir, qu'
voulu penser par lui-même et philosopher pour
propre compte. Et il se trouve que sa philosophie
un rationalisme intempérant et un assaut livré à l
catholique. Par là, beaucoup plus encore que par
panthéisme matérialiste, il a droit à être rangé p
les ancêtres des libres-penseurs des âges suivants.

Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. I, tr. IV, q. XX, ı
S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. I, a. 1; *Cont. g*
l. I, c. XVII; *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 8; Guillaume Le Bret
gestis Philippi Augusti, dans *Rerum Gallic. scriptores*, t.
p. 82-83; *Chronicon Laudunensis canonici, ibid.*, t.
p. 715; Martin de Pologne, *Chronicon*, Anvers, 1574; C
d'Heisterbach, *Illustr. mirac. et historia memorabilis*
c. XXII; Triveth, *Chronicon*, dans le *Spicilegium* de d'A
Paris, 1723, t. III; Prateolus, *Elenchus hæres.*, Cologne,
Du Boulay, *Hist. univers. parisiensis*, Paris, 1666,
p. 678; Thomasius, *Origines historiæ philosophicæ et*
siasticæ, Halle, 1699; Duplessis d'Argentré, *Collectio ju*
novis erroribus, Paris, 1728, t. I, p. 132 sq.; Brucke
critic. philosophiæ, Leipzig, 1766, t. III, p. 692-695; Kr
De genuina Amalrici a Bona ac Davidis de Dinan
ctrina, Giessen, 1842; *Amalrich von Bena und Da*
Dinant, dans *Theologische Studien*, 1847; Migne, *D*
hérésies, t. I, p. 643-644; Morin, *Diction. phil. théol.*
1856, t. I, p. 758-766; Franck, *Dictionnaire des science*
sophiques, Paris, 1885; *Nouvelle biographie uni*
Paris, 1855; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç
1872, t. VIII, p. 99 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 14
Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des*
d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, dans
moires de l'Institut impérial de France, Académie
scriptions et belles-lettres, Paris, 1870, t. XXII, p. 467-
réau, *Sur la vraie source des erreurs attribuées à Da*
Paris, 1879, t. XXIX, p. 319-330; *Histoire de la ph*
scolastique, Paris, 1880, IIe partie, t. I, p. 73-82; Jundt
du panthéisme populaire au moyen âge, Paris, 18
Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant, e
zur Geschichte der religiösen Bewegungen in Fran
Beginn des 13 Jahrh., Villach, 1882; Denifle, *Char*
univ. Parisiensis, Paris, 1889, t. I, p. 70-71, 79; *Re*
pädie, t. III, p. 505-506; De Wulf, *Histoire de la p*
médiévale, Louvain, Paris, 1900, p. 224-225; Chevali
toire. Bio-bibliographie, 2e édit., t. I, col. 1156-1157.

G. BARE

DEBONNAIRE, DE BONNAIRE Louis, p
logien, né à Ramerupt-sur-Aube, mort à Paris
1752. Il appartint pendant quelques années à
gation de l'Oratoire. Janséniste ardent, il
cependant contre les convulsionnaires. Il publ
breux écrits dont beaucoup sont anonymes :
tion de Jésus-Christ, traduction nouvelle a
flexions et des prières, in-12 et in-18, Paris
1719, ouvrage qui eut plusieurs éditions; *P*
la morale des jésuites et de celle des pa
Troyes, 1726; *Examens critique, physique e*
que des convulsions et des caractères d
croit voir dans les accidents des convul
3 parties in-4°, 1733; *Les semaines évang*
contiennent des réflexions morales pour c
2 in-8°, Paris, 1735; *Traité historique et*
la fin du monde, de la venue d'Élie et du
Juifs, 3 in-12, Amsterdam, 1737-1738, ouvr
aussi à l'abbé Mignot; *Les leçons de la sag*
défauts des hommes, 3 in-12, La Haye, 1737-
ticon ou la défense prétendue du sentimen

Pères repoussée, in-12, Rotterdam, 1740; *Essai du nouveau conte de ma mère l'Oie, ou les enluminures du jeu de la Constitution*, in-8°, 1743; *La religion chrétienne méditée dans le véritable esprit de ses maximes*, 6 in-12, Paris, 1745 et 1784, en collaboration avec le P. Jard, doctrinaire; *La règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes*, 4 in-12, Paris, 1758; *L'esprit des lois quintessencié*, 2 in-12. On lui attribue les notes qui furent ajoutées à l'ouvrage de l'abbé Fleury : *Discours sur la liberté de l'Église gallicane*, ainsi que celles qui accompagnent l'édition de 1735 du livre d'Arnauld : *Remarques sur les principales erreurs du livre intitulé : De l'ancienne nouveauté de l'Écriture sainte.* Louis Debonnaire passe en outre pour être l'auteur des écrits suivants : *Chanson sur l'air des Pendus à l'encontre des Gensinistres; Lettre à Nicole sur son principe de la plus grande autorité visible*, 1726; *Observations apologétiques de l'auteur des Examens* (1733); *Lettres sceptiques; Réponse de l'auteur des Trois Examens*, 1734; *L'esprit en convulsions; Lettre de l'auteur des Trois Examens aux évêques de Senez et de Montpellier; Réponse raisonnée aux réflexions judicieuses de Delan; Jugement sommaire de la lettre de l'évêque de Senez; Trois réponses détaillées de l'auteur des Trois Examens à la lettre de M. de Senez.*

Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 402; *Nouvelles ecclésiastiques*, 1733, p. 186; 1734, p. 9, 177; 1735, p. 80, 118; 1736, p. 12, 130, 134, 160; 1737, p. 19, 179; 1738, p. 13, 55; 1739, p. 102; Barbier, *Dictionnaire des anonymes*, 4 in-8°, 1872-1879; Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 239-240; Ingold, *Supplément à l'Essai de bibliographie oratorienne;* Grosley, *Troyens illustres*.

B. HEURTEBIZE.

DEBORS-DESDOIRES Olivier (1650-1701), oratorien français, publia un opuscule intitulé : *De la meilleure manière de prêcher*, in-12, Paris, 1700, et le 1er volume de *La science du salut renfermée dans ces paroles : Il y a peu d'élus, ou traité dogmatique sur le nombre des élus*, in-12, Rouen, 1701; le t. II est resté manuscrit.

Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 383-384.

A. INGOLD.

DEBRECINUS Jean, théologien hongrois du XVIIe siècle, a publié : 1° *Exercitationes scholasticæ de scientia Dei*, in-12, Franeker, 1658; 2° *Joannis Thaddæi conciliatorium publicum*, in-12, Utrecht, 1658.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 292.

E. MANGENOT.

DÉCALOGUE. Le nom singulier, ὁ ou ἡ δεκάλογος, usité dans la langue ecclésiastique pour désigner les dix commandements moraux, révélés par Dieu à Moïse, ne se rencontre pas dans la Bible. Il a cependant son fondement dans le Pentateuque, qui appelle ces dix préceptes עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, « les dix paroles » de Jéhovah, Exod., XXXIV, 28; Deut., IV, 13; X, 4, dans les Septante, οἱ δέκα λόγοι ou τὰ δέκα ῥήματα. — I. Révélation divine. II. Classification et nature des préceptes. III. Obligation morale. IV. Place assignée dans l'instruction morale des catéchumènes et des fidèles. V. Différences entre le décalogue mosaïque ou chrétien et les codes moraux non chrétiens.

I. RÉVÉLATION DIVINE. — 1° *Circonstances de cette révélation.* — Dieu lui-même a promulgué ces préceptes du haut du Sinaï, en présence de tout Israël. Exod., XX, 1-17. Il le fit à haute voix, du milieu du feu et de la nuée, sans ajouter d'autres paroles en ce jour solennel, comme Moïse le rappelait plus tard aux Israélites. Deut., V, 22. Dieu les écrivit ensuite sur deux tables de pierre, qu'il remit à Moïse, durant son séjour de 40 jours et de 40 nuits sur la montagne. Exod., XXIV, 12; XXXI, 18. Ces tables sont dites en ce dernier passage « les tables du témoignage », parce qu'elles attestaient la volonté formelle de Dieu. Moïse les rapportait dans sa main, écrites des deux côtés; quand il vit les Israélites qui adoraient le veau d'or, il les brisa au pied de la montagne. Exod., XXXII, 15, 16, 19. Lorsque Dieu, sur la prière de Moïse, consentit à renouveler l'alliance violée, il ordonna à Moïse de prendre deux tables, semblables aux premières, pour y écrire les dix paroles de l'alliance. Moïse les écrivit et les rapporta en descendant de la montagne. Exod., XXXIV, 1, 27-29. Elles étaient destinées à être placées dans l'arche. Exod., XXV, 16, 21. Cf. III Reg., VIII, 9. Plus tard, Moïse rappelait tous ces faits aux Israélites. Deut., IV, 13; V, 22; IX, 8-17; X, 1-5. Ces dix prescriptions morales expriment les volontés divines sous forme de discours direct de Dieu à Israël. Toutes, sauf la dixième, sont renouvelées à l'état isolé en divers endroits de la législation mosaïque. Elles ne constituent pas cependant un choix de préceptes divins, elles forment plutôt un tout organique, comprenant des ordonnances positives ou des prohibitions, dont quelques-unes sont accompagnées de leurs motifs ou de leur sanction. On ignore de quelle manière les dix paroles étaient disposées sur les deux tables. Philon admettait cinq préceptes sur chaque table, et beaucoup de critiques modernes adoptent cette disposition, qui correspond, selon eux, à *pietas* et à *probitas*. R. Hanina ben Gamaliel acceptait la disposition des préceptes sur les deux tables dans le même sens que Philon. Mais d'autres rabbins prétendaient qu'ils étaient en entier sur chaque table. R. Simon ben Yohaï disait même qu'ils se trouvaient deux fois sur chaque pierre, et R. Simaï pensait qu'ils étaient inscrits quatre fois, formant un total de 40 textes. Talmud de Jérusalem, traité *Scheqalim*, VI, 1, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 302. Saint Augustin a distingué trois préceptes relatifs à Dieu et sept relatifs aux hommes.

2° *Théories des critiques modernes.* — 1. *Sur la forme primitive du décalogue.* — Comme le texte du décalogue nous est parvenu au moins en deux recensions, qui sont d'accord pour l'ensemble et qui se trouvent, l'une dans l'écrit élohiste E, Exod., XX, 1-17, l'autre dans le deutéronomiste D, Deut., V, 6-18, on s'est demandé laquelle des deux était la plus originale et quelle pouvait bien avoir été la forme primitive du décalogue. Les principales divergences des deux recensions portent sur l'observance du sabbat et l'interdiction des mauvais désirs. Le motif d'observer le sabbat est fort différent : dans le Deutéronome, c'est un motif d'humanité, pour que le serviteur et la servante se reposent ce jour-là comme leur maître, au souvenir de la délivrance de la servitude d'Égypte, tandis que, dans l'élohiste, le motif allégué est la création du monde en six jours, suivie du repos divin. La disposition de la prohibition de la convoitise diffère ainsi : dans E, la femme fait partie de la maison; dans D, elle en est distincte. On a remarqué, en outre, que le décalogue élohiste avait des expressions caractéristiques du Deutéronome, et on en a conclu ou bien qu'il avait été retouché par un écrivain deutéronomiste, qui revisait E, ou par un reviseur de JE, qui lui aurait donné sa place actuelle en tête du livre de l'alliance. Par suite, on le tient généralement comme plus pur et plus ancien que le décalogue deutéronomiste.

Mais est-il le décalogue primitif? Suivant une hypothèse, émise par Ewald, le décalogue, à l'état originel, ne contenait que des préceptes divins, sans les motifs de les observer. Cette forme aurait été conservée dans les 1er, 6e, 7e et 8e commandements. Il faudrait donc ramener le 2e à ces mots : « Tu ne dois faire aucune image sculptée, » le 4e : « Souviens-toi du jour du sabbat que tu dois sanctifier, » le 5e : « Honore ton père et ta mère, » etc. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1889, p. 327-333, a cru retrouver dans le document jéhoviste J une première forme du décalogue. Exod., XXXIV, 14-26. Selon lui, le récit précédent

1-10, est parallèle à celui du c. XIX, et raconte la première alliance conclue entre Dieu et Israël. C'est un rédacteur postérieur, celui de JE, qui a retouché le récit primitif, pour lui faire exprimer une réitération de l'alliance et une restitution des tables de la loi, brisées par Moïse. Le décalogue primitif est maintenant enfermé dans une édition augmentée. Réduit à douze ou à dix préceptes, il est surtout cultuel et ordonne la célébration des fêtes. Kuenen a refusé de reconnaître ce décalogue, arbitrairement extrait d'un morceau législatif retouché et mêlé d'ordonnances du décalogue élohiste. D'autres critiques ont adopté les vues de Wellhausen, en les modifiant un peu. Le décalogue jéhoviste serait plus ancien que l'élohiste; il serait un compendium du culte et de la morale, pratiqués par Israël déjà établi au pays de Chanaan (Smend et Stade); il correspond à la réaction qui s'est produite au temps d'Élie contre la religion chananéenne (Baentsch). Cependant M. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 87-88, croit que ce décalogue rituel a été fait sur le modèle du décalogue moral. Puisque le décalogue moral est rapporté à E^2, Staerk et Meisner ont recherché quel pouvait être le décalogue de E^1. Le premier l'a retrouvé dans Exod., XXII, 27, 28; XXIII, 14-16, 10-12, et le second dans Exod., XXIII, 14-19. Ce sont là des fantaisies de critiques à la recherche d'opinions nouvelles.

2. *Sur l'origine du décalogue moral.* — H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 64, tient ce décalogue pour le plus ancien et n'admet pas qu'il ait été remanié d'après le texte du Deutéronome. Son antiquité ressort de l'âge du contexte dont il fait partie. G. Wildeboer, *op. cit.*, p. 17, est du même avis; il admet toutefois des retouches postérieures du texte primitif. Il explique les différences des deux recensions de l'Exode et du Deutéronome par deux transcriptions diverses de la tradition orale, les tables primitives étant perdues. Ces critiques admettent donc l'origine mosaïque du décalogue, ainsi que Franz Delitzsch, Dillmann, Lemme, König, Kittel et Driver. En 1869, Nöldeke la tenait encore comme très probable. D'autres critiques, Kuenen, Wellhausen, Stade, Cornill, Smend, H. Schulz, Holzinger, Baentsch, etc., pensent que le décalogue moral reflète les idées et l'esprit des prophètes du VIIe siècle. Les plus anciennes paroles qui, selon la tradition, résumaient l'alliance de Dieu avec les Israélites, concernaient exclusivement les observances cultuelles et les fêtes. Dans le décalogue moral, le culte est consciemment restreint à la seule observation du sabbat, qui n'a pu être établie qu'après l'installation définitive d'Israël au pays de Chanaan. La défense absolue d'adorer les idoles n'a pu être portée qu'au cours du VIIe siècle, puisque Jéhovah était honoré dans le royaume du nord sous l'image d'un veau. Ce sont les prophètes du VIIe siècle qui, les premiers, ont prêché la religion morale, en la rattachant à la volonté divine. Dans des cercles dévoués à Jéhovah, on a donc réduit le culte moral à dix prescriptions de Dieu, conformément à l'ancienne morale de la tribu qu'on rattachait à Moïse et qui peut-être avait déjà été exprimée dans des formules brèves, développées dans un sens nouveau. Holzinger considère la rédaction du décalogue moral comme une tentative de réformer la religion populaire pour la rendre conciliable avec la théologie des prophètes. *Exodus*, Tubingue, 1900, p. 78.

Il suffira de remarquer que ces théories des critiques reposent sur une reconstruction *a priori* de l'ancienne religion d'Israël. C'est une pure supposition que le sabbat n'a pu être établi et observé que par une population sédentaire et que la prohibition d'adorer les idoles date du VIIe siècle, comme si le culte des veaux d'or à Béthel n'avait pas toujours été regardé comme idolâtre et schismatique. Quant aux divergence[s de] détails entre les deux recensions mosaïques du d[éca]logue, elles proviennent de deux causes, ou des fa[utes] de transcription des copistes, ou des modificat[ions] introduites par Moïse lui-même dans son discour[s du] Deutéronome. Cf. F. de Hummelauer, *Exodus e[t Le]viticus*, Paris, 1897, p. 196-197; *Deuteronomium*, P[aris,] 1901, p. 230. Rien ne s'oppose donc au maintie[n de] l'origine mosaïque du décalogue et de sa révél[ation] divine au Sinaï par le ministère de Moïse.

Lemme, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des [Deka]logs*, Breslau, 1880; Baentsch, *Das Bundesbuch*, Halle, p. 92 sq.; Id., *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, p. LII-LV, 178-179; Smend, *Lehrbuch der alttestamen[tlichen] Religionsgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 2[...]; H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Fribo[urg-en-]Brisgau et Leipzig, 1893, p. 217-219; Meisner, *Der D[ekalog.] Eine kritische Studie. I. Der Dekalog im Hexateuch*[...] 1893; Driver, *Einleitung in die Literatur des alten [Testa]ments*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 33-36; Ed. Kön[ig,] *Erklärung und Geschichte des Dekalogs*, dans *Ne[ue kir]chliche Zeitschrift*, t. XII, p. 363-389; B. Stade, *B[iblische] Theologie des A. T.*, Tubingue, 1905, t. I, p. 36, 37, 4[...] 199, 248-250; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Tes[tament]*, Lausanne, 1906, t. I, p. 144-148; E. Mangenot, *L'auth[enticité] mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 68-69; *Real[encyklo]pädie*, 3e édit., 1898, t. III, p. 559-564, où on trouvera une bibliographie allemande plus complète.

Sur le papyrus Nash du IIe siècle de notre ère, qui [...] un texte hébreu du décalogue, antérieur au texte mas[sorétique] et différent de ce texte aussi bien que de celui des LXX[...] *Revue biblique*, avril 1904, p. 242-250, et N. Peters, *Di[e] Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, Frib[ourg-en-]Brisgau, 1905.

E. MANGEN[OT.]

II. CLASSIFICATION ET NATURE DES PRÉCE[PTES DU] DÉCALOGUE. — *I. CLASSIFICATION.* — 1° *Recen[...] trois principales classifications.*

CLASSIFICATION DU TALMUD	CLASSIFICATION DE PHILON	CLASSIF[ICATION DE SAINT] AUGUST[IN]
1. Domaine spécial de Jéhovah sur le peuple israélite. Exod., XX, 2.	1. Adoration du seul vrai Dieu. Exod., XX, 3.	1. Adorat[ion du seul] vrai Di[eu]
2. Commandement d'adorer Jéhovah le seul vrai Dieu et de s'abstenir de tout culte des idoles, 3-6.	2. Interdiction du culte des idoles, 4-6.	2. Défen[se de pren]dre e[n vain le] nom d[e Dieu]
3. Défense de prendre le nom du Seigneur en vain, 7.	3. Défense de prendre le nom du Seigneur en vain, 7.	3. Obse[rvation du] sabbat
4. Observation du sabbat, 8-11.	4. Observation du sabbat.	4. Resp[ect dû aux] paren[ts]
5. Respect dû aux parents, 12.	5 Respect dû aux parents.	5. Inte[rdiction du] meur[tre]
6. Interdiction du meurtre, 13.	6. Interdiction de l'adultère ou du meurtre.	6. Inte[rdiction de] l'adul[tère]
7. Interdiction de l'adultère, 14.	7. Interdiction du meurtre ou de l'adultère.	7. Int[erdiction du] vol.
8. Interdiction du vol, 15.	8. Interdiction du vol.	8. Int[erdiction du] faux [témoignage]
9. Interdiction du faux témoignage, 16.	9. Interdiction du faux témoignage.	9. Déf[ense de dési]rer [la femme du] proc[hain]
10. Interdiction de désirer les biens du prochain, 17.	10. Interdiction de désirer la femme et les biens du prochain.	10. Dé[fense de dé]sire[r les biens du] proc[hain]

2° *Examen critique.* — 1. *Au point de v[ue ...]* — *a*) On ne peut considérer Exod., XX, [2: ...] *Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra [...] domo servitutis*, comme un précepte di[stinct; c'est] une simple affirmation préliminaire de [...] législateur, l'autorité toute spéciale de Jéh[ovah ...]

peuple qu'il a lui-même délivré de l'Égypte. — *b*) On ne peut distinguer deux préceptes dans Exod., xx, 3-6. L'interdiction du culte des idoles n'est que l'aspect négatif du précepte d'adorer le seul vrai Dieu. Ce ne peut donc être un commandement spécial. — *c*) Le dédoublement du précepte interdisant la convoitise n'est expressément indiqué ni par Exod., xx, 17, ni par Deut., v, 21. Saint Augustin appuyait l'affirmation d'un double précepte dans Exod., xx, 17, sur la version des Septante où *uxorem proximi tui* est mentionné en premier lieu et d'une manière distincte. *Quæstiones in Heptateuchum*, l. II, c. LXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 621. Mais rien n'autorise à considérer la leçon des Septante comme vraie. Le texte du Deutéronome, il est vrai, met en relief *non concupisces uxorem proximi tui*, mais sans l'indiquer expressément comme précepte distinct. Mais si l'on compare ces deux textes avec les deux préceptes distincts condamnant l'adultère et le vol, Exod., xx, 14, 15, on est en droit de conclure que l'interdiction du désir, comme celle de l'acte lui-même, procède d'un double précepte; car il y a identification morale entre le désir et l'acte.

2. La tradition juive ne paraît fournir aucun témoignage décisif. Tandis que le targum du pseudo-Jonathan sur le Pentateuque et le Talmud de Jérusalem, traité des *Berakhoth*, I, n. 8, trad. Schwab, Paris, 1871, t. I, p. 18-19, donnent la première classification en réduisant le 10e précepte à la seule convoitise de la maison du prochain, sans aucune mention de la femme du prochain, Philon, *Quis sit rerum divinarum hæres*, édit. Mangey, p. 496-497; *De decalogo*, p. 188-189, soutenu par Josèphe, *Ant. jud.*, l. III, c. IV, Genève, 1634, p. 78 sq., défend la deuxième classification et la Massore soutient la troisième classification.

3. La tradition chrétienne comprend deux périodes : avant et après saint Augustin. — *a*) Dans la période antérieure à saint Augustin, l'enseignement du décalogue n'occupant pas de place spéciale dans l'instruction des catéchumènes ou des fidèles, l'on ne rencontre que de rares allusions à une classification complète des dix préceptes; et les quelques essais que l'on rencontre s'inspirent surtout de Philon. Théophile d'Antioche mentionne cinq des commandements concernant les devoirs envers le prochain; le précepte interdisant la convoitise est unique comme chez Philon. *Ad Autolycum*, l. II, n. 35, *P. G.*, t. VI, col. 1108. Tertullien s'exprime de même. *Adversus Marcionem*, l. II, c. XVII; *Adversus Judæos*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 305, 599. Clément d'Alexandrie paraît suivre entièrement Philon, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 361 sq., ce qui lui est d'ailleurs habituel sur beaucoup de points. Origène se borne à indiquer et à commenter brièvement le premier commandement, *non erunt tibi alii dii præter me*, et le second, *non facies tibi idolum neque ullam similitudinem*, en donnant pour unique raison de cette distinction que l'on ne peut autrement maintenir la vérité du décalogue ou l'existence des dix commandements : *Hæc omnia simul nonnulli putant esse unum mandatum. Quod si ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas? In Exod.*, homil. VIII, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 351. Saint Grégoire de Nazianze, dans son poème théologique sur le décalogue, mentionne les dix préceptes selon l'ordre de Philon. *P. G.*, t. XXXVII, col. 476 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie met cette computation sur les lèvres de Julien l'Apostat. *Cont. Julian.*, l. V, *P. G.*, t. LXXVI, col. 733. La même énumération se rencontre chez l'auteur de la *Synopsis Scripturæ sacræ*, rangée parmi les œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 297, dans les commentaires sur les Épîtres de saint Paul de l'Ambrosiaster, à la suite des œuvres de saint Ambroise, *In Eph.*, VI, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 399, et partiellement du moins chez Cassien, *Collat.*, l. VIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 764. Saint Jérôme commentant Osée, x, 10, *P. L.*, t. XXV, col. 908, distingue, en passant, le précepte de l'Exode, xx, 2, du suivant, 3-6. Le même saint docteur, expliquant Eph., VI, 2, *Honora patrem tuum et matrem tuam, quod est mandatum in promissione*, indique incidemment que ce commandement est le cinquième du décalogue, les deux premiers étant : *non erunt tibi dii alii præter me* et *non facies tibi idolum*, *Comment. in Epist. ad Eph.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XXVI, col. 537; ce qui correspond à la classification de Philon. Voir aussi pseudo-Chrysostome, *In Matth.*, homil. XXXIII, *P. G.*, t. LVI, col. 877.

Ainsi, en résumé, les témoignages favorables à l'opinion de Philon dans les quatre premiers siècles ne sont guère que des allusions passagères, desquelles on ne peut déduire un consentement patristique suffisant pour rendre notre adhésion obligatoire.

b) Saint Augustin donne toutes ses préférences à la troisième classification assignant aux devoirs envers Dieu les trois premiers commandements et aux devoirs envers le prochain les sept autres. Saint Augustin s'appuie principalement sur l'autorité de l'Écriture et sur la haute convenance de la distinction de trois commandements pour exprimer nos obligations envers les trois personnes divines. *Serm.*, IX, c. V; CCL, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 79 sq., 1165 sq.; *Quæstiones in Heptateuchum*, l. II, c. LXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 620 sq. Observons toutefois qu'Augustin varie habituellement la formule de ces dix commandements, bien qu'il suive toujours le même ordre dans leur énumération. Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heiligen Augustinus*, Kempten, 1905, p. 127 sq.

c) La classification soutenue par saint Augustin fut presque unanimement admise après lui. Nous citerons particulièrement : le pseudo-Jérôme, *Breviarium in Psalmos*, Ps. XXXII, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 915; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum*, *In Exodum*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 301 sq.; l'auteur du *De psalmorum libro exegesis*, *P. L.*, t. XCIII, col. 431 sq.; Alcuin, *De decem verbis legis seu brevis expositio decalogi*, *P. L.*, t. C, col. 567 sq.; Hugues de Saint-Victor, *Institutiones in decalogum legis dominicæ*, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 14 sq.; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXXVII, *P. L.*, t. XCII, col. 831 sq.; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. III, q. XXIX, m. I, a. 2 sq., Cologne, 1622, t. III, p. 203 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, a. 4 sq.; *Opusc.*, III, *De lege amoris et de decem præceptis*, dans *Opera omnia*, Paris, 1884, t. XXVII, p. 144-170; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. 2, Quaracchi, 1887, t. III, p. 821 sq.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, p. 338 sq., et tous les commentateurs de Pierre Lombard et de saint Thomas.

L'ordre du Talmud fut adopté au moyen âge par Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. Dindorf, Bonn, 1829, t. I, p. 246 sq., et par Cedrenus, *Hist. compendium*, l. I, *P. G.*, t. CXXI, col. 164 sq. Celui de Philon se retrouve chez Sulpice Sévère, *Hist.*, *P. L.*, t. XX, col. 105, et chez Zonaras, *Annal.*, I, 66, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 93. Le décalogue anglo-saxon du roi Alfred (après 871) modifie l'ordre des commandements à partir du 6e : 6, vol; 7, adultère; 9, biens du prochain; 10, pas de dieux d'or et d'argent. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatum teutonicarum*, in-fol., Ulm, 1728, t. I, appendice, p. 76-77. Une poésie rythmée du moyen âge, sur le décalogue, suit cet ordre : 3. honneur à rendre aux parents; 4. amour du prochain; 5. meurtre; 6. adultère; 7. vol; 8. faux témoignage; 9. désir de la femme du prochain; 10. désir des biens du prochain. *Ibid.*, p. 77-79.

Dans les catéchismes du XIIIe siècle, la division

augustinienne des dix préceptes fut généralement adoptée. Elle se trouve dans le *Speculum Ecclesiæ* de saint Edmond de Cantorbéry, c. XI, dans *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 320, et dans le *Doctrinal de sapience*, Troyes, 1745, p. 34-41. Au XVe siècle, elle est suivie dans l'*ABC des simples gens* de Gerson, dans le *Liber Jesu Christi*, si souvent reproduit et dans le *Manuale curatorum* et dans le *Compost et Kalendrier des bergiers;* la défense du vol est au 6e rang et précède la prohibition de la luxure. Cette dernière disposition se trouve aussi dans un décalogue provençal, édité par K. Bartsch, *Denkmäler der provenzalischer Litteratur*, in-8o, Stuttgart, 1856, p. 306. L'accord n'était pas universel au XVIe siècle, et les réformateurs ont adopté des usages différents. Luther et les luthériens, aussi bien que les catholiques, ont suivi la division augustinienne; Calvin, les réformés, les sociniens et les anglicans, comme les grecs-unis modernes, celle de Philon. Les catéchismes catholiques du XVe siècle et des siècles suivants reproduisent les commandements de Dieu en bouts-rimés à peu près semblables à ceux qui sont encore en usage parmi nous. Dans le pénitenciel de Milan, dressé par saint Charles Borromée et publié dans les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, part. IV, le 6e commandement du décalogue est relatif au vol, et le 7e à l'impureté. Ce pénitenciel est reproduit par Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I, p. 809-832. Cf. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 197-198.

d) L'Église catholique, bien qu'elle n'ait rien défini en cette matière, suit de fait la classification augustinienne, comme l'indiquent tous les catéchismes approuvés dans l'Église et spécialement le catéchisme du concile de Trente, approuvé par l'Église pour l'enseignement public des fidèles.

Conclusion. — La classification augustinienne, implicitement contenue dans les textes bibliques, non contredite par l'ensemble de la tradition juive, à peu près unanimement acceptée dans l'Église catholique depuis l'époque de saint Augustin et tacitement approuvée par l'autorité de l'Église dans l'enseignement universel des fidèles et des pasteurs, doit être pratiquement admise par tous les catholiques.

II. NATURE DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE. — 1o Ces préceptes sont en eux-mêmes naturels, à l'exception du troisième précepte à la fois naturel et positif : précepte naturel dans son fondement en tant qu'il prescrit de consacrer au service divin un temps dont la durée et la fréquence restent indéterminées, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXII, a. 4, ad 1um; précepte divin positif, mais cérémonial et limité à l'ancienne loi, pour la détermination particulière du temps et du mode à observer dans le service divin.

Au IIe siècle, saint Irénée parle des préceptes naturels de la loi, déjà observés avant la loi par tous les justes et qui n'ont pas été abrogés par Jésus-Christ, mais simplement agrandis et pleinement réalisés; préceptes vraiment communs à l'une et l'autre alliance. *Cont. hær.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. VII, col. 1006 sq., 1018. Selon Tertullien, les préceptes mosaïques, avant d'être écrits sur des tables de pierre, étaient naturellement connus. *Adversus Judæos*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 600. Saint Augustin affirme que la loi, avant d'être inscrite sur les tables du Sinaï, était gravée dans les cœurs des hommes, bien que de fait on ne l'y eût point lue. *Enarratio in Ps.* LVII, n. 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 673 sq. Même enseignement au moins implicite chez saint Ambroise, *In Ps.* LXI, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 1180, chez saint Léon le Grand, *Serm.*, XVII, n. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 180, et saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. II, homil. IV, n. 9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 979, affirmant l'identité des préceptes *moraux* de l'ancienne loi avec ceux de la nouvelle loi, identité qui ne [...] avoir d'autre base que leur appartenance à la loi n[...]relle.

Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor s'inspir[...] cette même doctrine, quand il conclut que les préceptes de la seconde table sont une simple exp[...]tion de ces deux principes fondamentaux de l[...] naturelle : il faut faire le bien et éviter le mal. *D[...]cramentis*, l. II, part. XII, c. V, *P. L.*, t. CL[...] col. 352. Cependant au siècle suivant, Alexa[...] de Halès est arrêté par cette apparente diffic[...] comment concilier le caractère naturel des préc[...] moraux de la loi mosaïque avec le fait de leur ré[...]tion? Sur quoi il décide que les principes géné[...] donnant naissance aux préceptes du décalogue, a[...]tiennent à la loi naturelle, tandis que leurs co[...]sions particulières constituent les préceptes mosaï[...] *Summa theologiæ*, part. III, q. XXIX, m. I, Col[...] 1622, t. III, p. 191 sq.

En réponse à cette même difficulté, saint T[...] établit que tous les préceptes moraux de l'ancien[...] appartiennent à la loi naturelle, mais de diffé[...] manières. Plusieurs sont en eux-mêmes imm[...]ment saisis par toute raison humaine et apparti[...] absolument à la loi naturelle : tels sont les pr[...] d'honorer son père et sa mère, de ne point tuer [...] point voler. D'autres, exigeant une étude plus [...]tieuse, sont connus seulement par les homm[...]truits dans les sciences morales; ils appartienn[...] loi naturelle de telle sorte qu'il faut, pour les con[...] être instruit par les savants; telles sont beauc[...] conclusions éloignées de la loi naturelle. Il e[...] des préceptes pour la connaissance desquels la [...] humaine a besoin d'être aidée par l'enseig[...] divin, comme *non facies tibi sculptibile neque [...] similitudinem; non assumes nomen Dei tui [...]num*, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, a. 1; mais ils re[...] eux-mêmes préceptes naturels. Suivant saint B[...]ture, c'est de la loi naturelle que jaillit l'obliga[...] commandements du décalogue; la loi mosaïqu[...]plement mis en lumière cette obligation obscu[...] le péché. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. [...] Quaracchi, 1887, t. III, p. 819 sq. Vers la même [...] Duns Scot émet l'idée que les commandeme[...] seconde table n'appartiennent point à la loi na[...] cause des dispenses divines dont ils sont parfoi[...] leur obligation, au lieu d'être strictement im[...] la loi naturelle, a seulement une très grande [...]mité avec ses invariables et nécessaires prin[...] *IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, [...] Les théologiens postérieurs au XIVe siècle [...] presque unanimement la doctrine et le langag[...] Thomas et de saint Bonaventure. Nous citer[...]cipalement Denys le chartreux, *In IV Sen[...]* dist. XXXVII, q. II, Venise, 1584, t. III, p. 30[...]jetan, *In Iam IIæ*, q. C, a. 8; Dominique Sot[...] *titia et jure*, l. II, q. III, a. 1, Venise, 1589, [...] Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confe[...] et pænitentium*, c. XI, n. 2, Rome, 1590, p. [...] (†1613), *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, [...]nise, 1748, t. IV, p. 216 sq.; Suarez (†1617), [...] l. II, c. XV, n. 16 sq.; Sylvius (†1649), *In I[...]* a. 1, Anvers, 1714, t. II, p. 586 sq.; Gonet, [...] tr. VI, disp. XII, a. 1, Anvers, 1744, t. III, [...] théologiens de Salamanque, *Cursus theologi[...]* tr. XXI, c. I, n. 14; Gotti, *In Iam IIæ*, tr. V, q. [...] Venise, 1750, t. II, p. 242.

2o Ces préceptes, en eux-mêmes naturels, [...] fait révélés à l'humanité pécheresse qui [...] n'en eût point possédé une connaissance [...]plète et assez certaine pour en faire la règl[...] morale : *Explicatio enim plenaria mand[...]calogi opportuna fuit secundum statum pe[...]*

ter obscurationem luminis rationis et propter obliquationem voluntatis. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXVII, a. 1, q. III, Quaracchi, 1887, t. III, p. 819 sq.

3° Cette divine manifestation des préceptes naturels du décalogue, en confirmant simplement leur obligation *ex lege naturali,* n'y ajoute, croyons-nous, aucune nouvelle obligation *ex divina lege positiva.* La supposition d'une telle obligation n'a aucun fondement ni dans les Pères ni dans les théologiens du moyen âge. Elle est même nettement écartée par saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Thomas, parlant des préceptes naturels pour la connaissance desquels la raison humaine est aidée par l'enseignement divin, suppose que cet enseignement, tout en les manifestant et en les confirmant, ne modifie point leur nature. *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. C, a. 1. Saint Bonaventure dit très explicitement que la révélation divine ne fait que mettre en pleine lumière l'obligation imposée par la loi naturelle. *Loc. cit.* Tel est aussi le plus souvent le langage formel des théologiens précédemment cités. Ceux qui s'expriment différemment comme les Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, c. I, n. 13, doivent s'entendre uniquement d'une divine confirmation du précepte naturel prononcée au Sinaï et de nouveau répétée par Jésus-Christ. Matth., XIX, 17 sq.; Marc., X, 19 sq.; Luc., XVIII, 20 sq.; Joa., XIV, 15.

4° En affirmant que les préceptes même naturels du décalogue ont été agrandis et perfectionnés par la loi nouvelle, plusieurs Pères des premiers siècles ont simplement signifié que Jésus-Christ par son enseignement a réprouvé les étroites interprétations juives qui défiguraient les préceptes du décalogue et que, par sa grâce ou par une plus abondante diffusion de la charité, il a aidé à la pleine observance de ces commandements. C'est l'enseignement de saint Irénée réfutant l'erreur gnostique qui attribuait l'ancienne loi à un ange mauvais. *Cont. hær.,* l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq., *P. G.,* t. VII, col. 978, 1005 sq. Tertullien montre aussi que Jésus a ajouté à la loi en interdisant, non seulement l'accomplissement effectif du mal, mais encore l'affection ou le simple désir, selon Matth., V, 27 sq. *De pænitentia,* c. III, *P. L.,* t. I, col. 1232. Suivant saint Grégoire de Nazianze, tandis que l'ancienne loi défendait seulement l'accomplissement du péché, la loi chrétienne interdit même la cause du péché. La loi réprouvait seulement l'adultère, Jésus-Christ condamne tout désir et tout regard accompagné de désir ou y excitant. La loi défendait le meurtre; aux chrétiens il est interdit de rendre les coups et il est commandé de tendre la joue à qui les frappe. La loi condamnait le parjure; on nous défend tout jurement, quel qu'il soit. *Orat.,* XLV, *in sanctum pascha,* c. XVII, *P. G.,* t. XXXVI, col. 647.

Saint Ambroise paraît être le premier qui ait nettement indiqué l'identité des préceptes naturels du décalogue sous l'ancienne et sous la nouvelle loi. Selon lui, la parole de Dieu a exprimé le même enseignement dans la loi et dans l'évangile. Ce qui n'avait pas été compris sous l'ancienne alliance l'a été sous la nouvelle, car Jésus-Christ a ouvert l'oreille humaine à la connaissance de la vérité. *Enarratio in Ps. LXI,* n. 33 sq., *P. L.,* t. XIV, col. 1180.

Saint Augustin, suivant peut-être cette pensée de saint Ambroise, montre que les étroites interprétations données au décalogue par les Juifs ne lui avaient jamais appartenu. Le 5ᵉ précepte condamne non seulement le meurtre, mais encore l'outrage et la colère. Matth., V, 21, 22. Le 6ᵉ commandement réprouve avec l'adultère tout désir mauvais. Matth., V, 27, 28. Le commandement de l'amour du prochain n'exclut point nos ennemis de la commune charité: *oderis inimicum tuum,* Lev., XIX, 18, doit s'entendre des fautes et des iniquités de nos ennemis et non de leur personne. *Contra Faustum manichæum,* l. XIX, c. XIX sq., *P. L.,* t. XLII, col. 359 sq. Augustin montre encore que la grâce, plus abondamment communiquée sous la nouvelle alliance, facilite l'observance du double précepte de la charité dans lequel se résument tous les commandements. Par l'action de cette grâce le décalogue est comme gravé dans l'âme sanctifiée. *De spiritu et littera,* c. XIV sq., *P. L.,* t. XLIV, col. 215 sq.; *Contra duas epistolas pelagianorum,* l. III, c. IV, col. 594. Le concept d'Augustin reste définitivement après lui chez les Pères et chez les théologiens subséquents.

5° Les préceptes naturels du décalogue supposent ou contiennent toutes les obligations imposées par la loi naturelle. C'est l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. C, a. 3, 11, et de tous les théologiens. — 1. Ces préceptes présupposent nécessairement : *a*) comme principes logiquement antérieurs aux devoirs tracés par le décalogue: l'obligation de la loi naturelle et les premiers principes moraux sur lesquels elle repose, ainsi que les obligations fondamentales de charité envers Dieu et envers le prochain; *b*) comme couronnement surnaturel de ces obligations, par le fait de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, les devoirs imposés par la foi, l'espérance et la charité surnaturelle envers Dieu, devoirs comprenant en réalité l'ensemble de toutes nos obligations surnaturelles. — 2. Les préceptes du décalogue contiennent au moins implicitement toutes les conclusions déduites de la loi naturelle d'une manière plus ou moins immédiate, même celles dont la connaissance est parfois restée assez imparfaite chez les théologiens. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. C, a. 3, 11. En ce double sens, le décalogue est vraiment le résumé de toutes nos obligations morales. *Catechismus concilii Tridentini,* part. III, c. I, n. 1.

6° Le décalogue, tant sous l'ancienne que sous la nouvelle loi, se résume justement dans le double précepte de la charité envers Dieu et envers le prochain. *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.* Matth., XXII, 40. Ces deux commandements sont des principes évidents à la raison et à la foi, desquels se déduisent comme autant de conclusions toutes les obligations du décalogue. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. C, a. 3, ad 1um.

III. OBLIGATION MORALE. — 1° L'obligation imposée par les préceptes naturels du décalogue est, comme celle de tous les commandements de la loi naturelle, toujours nécessaire, toujours soustraite à toute vraie dispense. Ce que l'on dénomme parfois dispense ou exception n'est qu'une juste interprétation d'un cas auquel la loi, à cause de circonstances spéciales, ne s'applique réellement point. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. C, a. 8. Voir LOI NATURELLE.

2° Cette obligation, en elle-même toute naturelle, rentre dans l'ensemble des devoirs chrétiens, parce que Jésus-Christ l'a positivement confirmée par son autorité, Matth., XIX, 17 sq.; Marc., X, 19 sq.; Luc., XVIII, 20 sq., ou parce que la loi surnaturelle, loin de supprimer les prescriptions ou interdictions naturelles, les suppose et les confirme en les orientant vers la fin surnaturelle. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 3ᵉ édit., Bruges, 1903, p. 258. D'ailleurs, dans l'ordre actuel de la providence, ces préceptes essentiellement naturels entraînent indirectement de graves obligations surnaturelles. Au reste, le concile de Trente a porté anathème contre les antinomistes du XVIᵉ siècle prétendant que les dix préceptes du décalogue ne concernent aucunement les chrétiens. Sess. VI, can. 19.

3° L'obligation imposée par les préceptes naturels du décalogue est grave de sa nature. Envers Dieu, ces préceptes ne peuvent être enfreints sans que soit aussi

violée la vertu de charité, violation de soi toujours grave, puisque sans la charité notre fin surnaturelle ne peut être obtenue. Vis-à-vis de notre prochain, toutes les prescriptions du décalogue se résument dans la justice, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 2, qui par elle-même oblige toujours gravement dès qu'il s'agit d'un bien notable du prochain. IIª IIæ, q. LXVI, a. 6. Cependant la transgression peut être accidentellement vénielle par défaut de matière notable ou par manque de délibération ou d'advertance suffisante. Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, c. XI, n. 4, Rome, 1590, p. 82 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 15.

4° L'obligation est accomplie par la simple réalisation de ce qui est exigé. Il n'est point nécessaire d'agir par motif de charité, sauf quand la charité est vraiment commandée ou indispensable pour réaliser le commandement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 10; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. 1, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 816 sq.

IV. Place dans l'instruction morale des catéchumènes et des fidèles. — On a indiqué aux articles Catéchèse et Catéchisme la forme que revêtit au cours des siècles l'instruction des catéchumènes et des fidèles. Il nous reste à y assigner la place occupée par le décalogue.

1° Jusqu'à saint Augustin vers la fin du IVe siècle, les documents que nous avons sur les catéchèses nous autorisent à affirmer que l'instruction morale des catéchumènes était habituellement donnée sous la forme de l'enseignement des *deux voies :* voie de la vie, marquée par le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain, se résumant dans le commandement général : *omnia quæcumque non vis tibi fieri, nec tu alteri facias*, et voie de la mort où s'engagent ceux qui se rendent coupables des péchés indiqués comme étant dignes de ce châtiment. C'est le seul enseignement indiqué par la *Didaché* qui nous offre le modèle des catéchèses des premiers siècles. *Doctrina duodecim apostolorum*, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2 sq. Quelques autres documents qui reflètent l'enseignement donné aux païens de cette époque pour les engager à se faire chrétiens, comme la Ire Apologie de saint Justin et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, mentionnent particulièrement les préceptes nouveaux donnés par Jésus-Christ et groupés dans le sermon sur la montagne, ou le double commandement de la charité envers Dieu et envers le prochain. *Apol.*, I, n. 14 sq., *P. G.*, t. VI, col. 348 sq.; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. III, *P. G.*, t. VIII, col. 660 sq. Quant aux préceptes du décalogue considérés isolément ou dans leur ensemble, on les cite assez rarement; et quand on les cite, c'est plutôt avec une intention apologétique ou dans le but de faire ressortir la supériorité de la loi chrétienne. Ainsi saint Irénée justifie ces préceptes contre les erreurs gnostiques attribuant l'ancienne loi à un ange mauvais. *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq.; c. XIII, n. 1 sq.; c. XV, n. 1 sq.; c. XVI, n. 3 sq. *P. G.*, t. VII, col. 978, 1005-1010, 1012-1014, 1017-1019. Tertullien indique incidemment que Jésus-Christ a ajouté à la loi en défendant non seulement l'exécution du mal, mais encore l'affection ou le simple désir. *De pænitentia*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1232. Saint Grégoire de Nazianze montre que les préceptes du décalogue ont été perfectionnés par Jésus-Christ dans la réprobation portée contre les étroites interprétations des Juifs. *Orat.*, XLV, *in sanctum pascha*, c. XVII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 647. Saint Ambroise se contente d'affirmer qu'une meilleure connaissance des devoirs du décalogue nous a été donnée par Jésus-Christ. *Enarratio in Ps. LXI*, n. 33 sq., *P. L.*, t. XIV, col. 1180.

Cette attitude vis-à-vis du décalogue était motivée la nécessité de distinguer nettement la loi chrétie de la loi juive, surtout en face des étroites interpr tions habituelles des Juifs et de l'abrogation du préc sabbatique désormais remplacé par le précepte d nical.

2° Vers la fin du IVe siècle, saint Augustin donr premier au décalogue une place prépondérante l'enseignement moral des catéchèses. Il fut amer cette conclusion par la nécessité de prémunir les chumènes contre les erreurs manichéennes attrib le décalogue au mauvais principe, tandis que la velle loi était seule considérée comme provenar Dieu lui-même. A l'encontre de ces assertions, Au tin montre dans ses catéchèses la véritable origir décalogue et son importance capitale dans la vie tienne. Le décalogue provient intégralement du véritable. Il est une protection contre les er manichéennes, car les trois premiers préceptes, e mant nos devoirs envers Dieu le Père, envers J Christ et envers le Saint-Esprit, réprouvent forr ment les fausses doctrines sur les trois personn vines. Le décalogue est une règle sûre, car il a tou condamné ce que condamne la loi nouvelle, affe mauvaises et désirs coupables. Il se résume just et pour tous les temps dans le double précepte charité envers Dieu et envers le prochain, car, l'observance de cette double charité, les devoirs Dieu et envers le prochain sont intégralement re selon le témoignage de saint Paul : *plenitudo legis est caritas.* Rom., XIII, 10. *Contra Fa manichæum*, l. XV, c. IV sq.; l. XIX, c. XVIII sq., t. XLII, col. 306 sq., 359 sq. L'âme animée d charité est comme une lyre exécutant en l'honn divin Maître l'hymne suave des dix commande *Deus canticum novum cantabo tibi, in ps decem chordarum psallam tibi.* Ps. CXLIII, 9. *Ser* c. V sq., *P. L.*, t. XXXVIII, col. 79 sq. Le décalo encore cet adversaire qui contredit ce que nous et avec lequel nous avons à nous entendre si r voulons pas être livrés au juge pour l'éterne ment. Matth., V, 25, col. 76 sq. Les sermons tiques où Augustin développe cet enseignemen décalogue sont principalement les sermons XXXIII et CIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 67 sq., 207 sq., 636 sq. Quelques années plus tard, A dirige encore l'enseignement de la catéchèse les erreurs pélagiennes sur le décalogue. A contre, il insiste sur ce que la connaissance ceptes divins, loin de suffire au salut, est se une préparation à la grâce et que leur accompli ne peut être réalisé que par cette grâce. *Serm.*, CCXLIX, CCL, CCLI, col. 1158 sq. Cf. P. Rentscl *Dekalogkatechese des heil. Augustinus*, Kempt

3° Du Ve au IXe siècle, l'enseignement d'Augus décalogue est reproduit par les Pères et les thé notamment par Isidore de Séville, *Quæstiones Testamentum, In Exodum*, c. XXIX, *P. L.*, t col. 301 sq., et par l'auteur du *De psalmor exegesis*, ouvrage rangé parmi les œuvres de s *P. L.*, t. XCIII, col. 481 sq. Mais nous ne poss cun document catéchétique de cette époque quelque attestation d'instruction spéciale sur logue. On sait d'ailleurs que la catéchèse é bien réduite, en dehors des pays de mission o vaillait à la conversion des païens, et que l'é catéchèses de mission n'est point parvenu jus

4° A partir du IXe siècle, les dix comm prennent place en divers endroits dans le p du catéchisme destiné à l'instruction des en celle des fidèles. Un décalogue anglo-saxon s face aux *Leges* du roi Alfred, qui monta su en 871. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatu*

carum, in-fol., Ulm, 1728, t. I, appendice : *Monumenta catechetica*, p. 76-77. J.-G. Eccard, *Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca*, Hanovre, 1713, p. 201-202, a publié une version saxonne très ancienne du décalogue, dans laquelle les commandements ne sont pas numérotés. Voir t. II, col. 1898. L'influence de saint Augustin sur l'interprétation catéchétique du décalogue se fait sentir jusqu'au milieu du XII[e] siècle.

5° Au XIII[e] siècle, l'enseignement du décalogue est partout introduit dans l'enseignement catéchétique, et garde désormais sans conteste cette importante position. Voir t. II, col. 1899 sq.

C'est au XV[e] siècle qu'on prit l'habitude d'exprimer les préceptes du décalogue en formules faciles à retenir et bientôt en bouts-rimés. Dans l'*A B C des simples gens*, Gerson avait réduit les dix commandements de la loi à ces phrases courtes et bien frappées :

Tu n'adoreras non les ydoles ni plusieurs dieux.
Tu ne prenras point le nom de Dieu en vain.
Tu garderas les dimanches et fêtes commandées.
Tu honoreras ton père et ta mère.
Tu ne seras point meurtrier.
Tu ne seras point luxurieux.
Tu ne seras point larron.
Tu ne porteras point faux témoignage.
Tu ne désireras point la femme d'autruy.
Tu ne convoiteras point les biens d'autruy.

Ms. 966 de la Bibliothèque Mazarine, fol. 130 recto. M. Hezard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900, p. 450-451, a publié des tercets sur chaque commandement de Dieu, qu'il a extraits de l'*Instruction des curez*, éditée à Bordeaux en 1601. Des bouts-rimés, semblables à ceux que nous récitons encore, se trouvent dans le *Liber Jesu Christi pro simplicibus*, si souvent reproduit (voir t. II, col. 1905), notamment dans le *Compost et Kalendrier des bergiers* (voir *ibid.*, col. 1904). Voici une de ces formules, dont le texte présente presque toujours quelques variantes :

Ung seul Dieu tu adoreras,
et aymeras parfaitement.
Dieu en vain ne jureras,
nautre chose pareillement.
Les dimanches tu garderas,
en servant Dieu dévotement.
Pere et mere honoreras,
affin que vives longuement.
Homicide point ne feras,
de fait ne voluntairement.
Lavoir daultruy tu nembleras,
ne retiendras à escient.
Luxurieux point ne seras,
de fait ne de consentement.
Faulx témoignage ne diras,
ne mentiras aucunement.
Lœuvre de chair ne désireras,
Que en mariage seulement.
Bien daultruy ne convoiteras,
Pour le garder injustement.

Manuale seu intructorium curatorum, Lyon, 13 février 1505, fol. LXXXIII (reproduisant le texte du *Liber Jesu Christi*).

Ch. Achelis, *Der Dekalog als katechetisches Lehrbuch*, Giessen, 1905; Goal, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*, Leipzig, 1855, t. I (exclusivement sur les commandements de Dieu).

V. DIFFÉRENCES ENTRE LE DÉCALOGUE MOSAÏQUE OU CHRÉTIEN ET LES CODES MORAUX NON CHRÉTIENS. — Parmi les codes moraux des religions non chrétiennes et des systèmes philosophiques qui ignorent le décalogue, nous considérerons principalement celui du bouddhisme regardé comme la religion la moins défectueuse dans ses prescriptions morales, et le code moral du stoïcisme, le moins répréhensible parmi les systèmes moraux du philosophisme antique. Nous nous bornerons à établir le contraste entre ces codes moraux et le décalogue au double point de vue de l'autorité morale et de l'influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.

1° *Autorité morale.* — 1. Le décalogue, avec les principes moraux qu'il suppose et les conclusions qu'il contient virtuellement, présente un code moral bien défini et bien complet, renfermant tous les devoirs de l'homme dans l'ordre naturel et contenant en germe toutes les obligations surnaturelles, dès lors que la révélation surnaturelle est manifestée. Il se présente avec le rayonnement d'une autorité divine clairement démontrée qui lui assure sur les consciences individuelles et sur la conscience publique une efficacité souveraine, aidée d'ailleurs par la double sanction éternelle attachée par le divin législateur à l'observance ou à la violation de cette loi.

2. Le système moral bouddhique, ne contenant aucune affirmation doctrinale sur Dieu et faisant abstraction de toute idée dogmatique ou métaphysique, ne possède aucune base doctrinale sur laquelle il puisse asseoir son autorité morale. Tout se résume finalement dans l'amour de soi avec l'exclusive préoccupation d'aboutir au nirvana théoriquement représenté par les documents les plus authentiques comme la complète cessation de toute douleur. Il ne peut non plus y avoir aucune sanction efficace, le nirvana avec son caractère purement négatif et son implicite négation de toute survivance de l'âme ne pouvant répondre à l'idée d'une sanction morale. D'ailleurs, des dix commandements de la Dhamma ou loi bouddhique, cinq concernent exclusivement les moines, l'interdiction des repas aux heures non réglementaires, la participation aux plaisirs mondains, la parure et les parfums, les lits moelleux et la réception de l'argent, et les cinq autres, ne tuer aucun être vivant, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne pas boire de boissons enivrantes, sont plutôt recommandés qu'imposés aux laïques. En réalité, toute la vertu du laïque se mesure exclusivement à sa libéralité envers les moines, comme tout son espoir est de se rendre apte à être moine dans une métempsycose prochaine pour aboutir ainsi finalement au nirvana. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 3[e] édit., Berlin, 1897, p. 333 sq., 436 sq.; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. Hubert et Lévy, Paris, 1904, p. 387 sq., 395 sq.; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2[e] édit., Paris, 1886, p. 175 sq.; Aiken, *The Dhamma of Gotama the Buddha*, Boston, 1900. p. 313 sq.

3. Le code moral du stoïcisme, malgré son apparence ascétique, est dépourvu d'autorité. C'est une construction artificielle de la raison, manquant d'autorité législative et de sanction par l'exclusion de Dieu, conséquence nécessaire du panthéisme stoïcien. D'ailleurs, le code stoïcien n'a pu se défendre de nombreuses et graves erreurs parmi lesquelles le suicide, et il n'a jamais exercé une réelle influence morale sur les individus ou sur les sociétés, en dehors d'un cercle philosophique très restreint. Chollet, *La morale stoïcienne*, Paris, 1898, p. 73 sq., 94 sq.; Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1892, t. II, p. 36 sq.

2° *Influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.* — 1. Pour le décalogue, cette salutaire influence est démontrée par l'observation constante des faits individuels et sociaux. C'est la conclusion de Le Play, déduite d'une rigoureuse investigation, que les populations qui respectent le mieux les commandements du décalogue sont précisément celles qui jouissent au plus haut degré du bien-être, de la stabilité et de

l'harmonie. *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du décalogue,* 3e édit., Tours, 1871, p. 16; *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens,* 5e édit., Paris, 1874, t. III, p. 291. C'est, d'ailleurs, une vérité souvent démontrée par les apologistes chrétiens que le décalogue aide au bien matériel des individus et des sociétés en maintenant inviolablement les véritables droits de l'homme et en favorisant l'éclosion des vertus morales qui, au témoignage de saint Thomas, *De regimine principum,* l. I, c. XV, sont l'élément principal du bonheur matériel individuel et social. Cardinal Pie, *Lettre synodale portant promulgation du décret du concile provincial tenu à Poitiers en janvier 1868, Œuvres,* Paris, 1876, t. VI, p. 351 sq.; Mgr Dupanloup, *Lettre pastorale du 20 octobre 1873.*

2. Les codes moraux du bouddhisme et du stoïcisme n'ont point exercé cette salutaire influence, soit parce qu'ils n'ont pu aider à l'éclosion des vertus morales sans lesquelles il ne peut y avoir de vrai bonheur individuel ou social, soit parce qu'ils n'ont eu à peu près aucune prise sur la grande masse de la population là où ils ont été en vogue. Il est, d'ailleurs, bien avéré que les principes mêmes du bouddhisme, en détournant de tout travail les moines et même les laïques, devaient, dans la mesure où on les appliquait effectivement, nuire à la civilisation matérielle. De Broglie, *op. cit.,* p. 200; Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken,* Munster, 1890, p. 139 sq.; Aiken, *op. cit.,* p. 317 sq.

S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum,* l. II, n. 35, *P. G.,* t. VI, col. 1108 ; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq.; c. XIII et XVI, *P. G.,* t. VII, col. 978, 1005 sq., 1018; Tertullien, *Adversus Marcionem,* l. II, c. XVII; *Adversus Judæos,* c. II, *P. L.,* t. II, col. 305, 599 sq.; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, c. XVI, *P. G.,* t. IX, col. 361 sq.; Origène, *In Exodum,* homil. VIII, n. 2, *P. G.,* t. XII, col. 351; pseudo-Athanase, *Synopsis Scripturæ sacræ, P. G.,* t. XXVIII, col. 297; S. Grégoire de Nazianze dans son poème théologique sur le décalogue, *P. G.,* t. XXXVII, col. 476 sq.; S. Ambroise, *In Ps. LXI,* n. 33, *P. L.,* t. XVI, col. 1180; Ambrosiaster, *Comment. in Epistolas S. Pauli, In Eph.,* VI, 2, *P. L.,* t. XVII, col. 399; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum,* l. II, c. LXXI, *P. L.,* t. XXXIV, col. 620 sq.; *Serm.,* VIII, IX, XXXIII, CIX, CCXLVIII, CCXLIX-CCLI, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 67 sq., 75 sq., 207 sq., 636 sq., 1158 sq.; *Enarratio in Ps. LVII,* n. 1; *In Ps. LXI,* n. 33 sq., *P. L.,* t. XXXVI, col. 673 sq., 1180; *Contra Faustum manichæum,* l. XV, c. IV sq.; l. XIX, c. XVIII sq., *P. L.,* t. XLII, col. 306 sq., 359 sq.; *De spiritu et littera,* c. XIV sq., *P. L.,* t. XLIV, col. 215 sq.; *Contra duas epistolas pelagianorum,* l. III, c. IV, col. 954; S. Jérôme. *Commentaria in Epist. ad Eph.,* l. III, c. VI, *P. L.,* t. XXVI, col. 537; S. Léon le Grand, *Serm.,* XVII, n. 1; XX, c. I; LXIII, c. V; XCII, c. I, *P. L.,* t. LIV, col. 180, 188 sq., 356, 453; S. Grégoire le Grand, *Homiliæ in Ezechielem,* l. II, homil. IV, n. 9, *P. L.,* t. LXXVI, col. 979; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum, In Exodum,* c. XXIX, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 301 sq.; pseudo-Bède, *De psalmorum libro exegesis, P. L.,* t. XCIII, col. 431 sq.; Alcuin, *De decem verbis legis seu brevis expositio decalogi, P. L.,* t. C, col. 567 sq.; S. Pierre Damien, *Opusc.,* XLIV, *De decem Ægypti plagis atque decalogo, P. L.,* t. CXLV, col. 685 sq.; Hugues de Saint-Victor, *Institutiones in decalogum legis dominicæ, P. L.,* t. CLXXVI, col. 9 sq.; *De sacramentis,* l. II, part. XII, c. V, col. 352; Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. XXXVII, *P. L.,* t. XCII, col. 831 sq.; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ,* part. III, q. XXIX, Cologne, 1622, t. III, p. 197 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. C; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Quaracchi, 1887, t. III, p. 812 sq.; Duns Scot, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, p. 336 sq.; Richard de Middletown, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Brescia, 1591. t. III, p. 441 sq.; Denys le chartreux, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, q. II, Venise, 1584, t. III, p. 308 sq.; Cajetan, *In Iam IIæ,* q. C; Dominique Soto, *De justitia et jure,* l. III, q. III, Venise, 1589, p. 100 sq.; Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium,* c. XI, n. 2 sq., Rome, 1590, p. 82 sq.; Estius, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, p. III, Venise, 1748, t. IV, p. 216 sq.; Suarez, *De legibus,* l. II, c. XV, n. 16 sq.; Sylvius, *In Iam IIæ,* q. C, Anvers, 1714, t. II, p. 586 sq.; Gonet, *In Iam IIæ,* tr. VI, disp. X a. 1, Anvers, 1744, t. III, p. 517; Salmanticenses, *Cursus th logiæ moralis,* tr. XXI, c. I, n. 14; Gotti, *In Iam IIæ,* tr. q. III, dub. V, Venise, 1750, t. II, p. 242; Müller, *Theologia ralis,* 7e édit., Vienne, 1894, t. I, p. 162 sq.; Bouquillon, *Theo gia moralis fundamentalis,* 3e édit., Bruges, 1903, p. 260 s Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heiligen Augu nus,* Kempten, 1905; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Leipzig, 1 t. III, col. 1423-1430.

E. DUBLANCHY.

1. DECHAMPS ou AGARD DE CHAM Étienne, né à Bourges, le 9 septembre 1613, er dans la Compagnie de Jésus à Paris en 1630; profe la rhétorique à Caen, la philosophie et la théol à Paris; il remplit les principales charges de son or en France; confesseur du grand Condé dans les d dernières années de sa vie, il aida le héros à mo en chrétien (1686); lui-même mourut à La Flèche 31 juillet 1701. Le P. Dechamps fut un des premier des plus vigoureux adversaires du jansénisme. coup d'essai, déjà très remarqué, fut *Defensio cens sacræ facultatis Parisiensis latæ XXVII junii anni M. seu disputatio theologica de libero arbitrio, evincitur merito ab sacra facultate hæreseos d natam esse propositionem hanc : Libertas et neces eidem conveniunt respectu ejusdem, et sola viole repugnat libertati hominis naturali.* Auctore Ant Ricardo theologo, in-8°, Paris, 1645. La censure il s'agit dans cet ouvrage venait d'être tirée de l' par le P. Petau et critiquée par un janséniste anon Le P. Dechamps la défendit en combattant surto théorie de Jansénius sur le libre arbitre, de laq dérivent ses erreurs. Cet ouvrage avait déjà eu éditions à Paris et avait été reproduit en Belg quand Libert Fromond, un des deux éditeur l'*Augustinus,* essaya de le réfuter, sous le pseudo de Vincentius Lenis. Les deux réponses que lui P. Dechamps se retrouvent, avec d'autres addi dans la 5e édition de sa *Disputatio theologica de arbitrio,* Cologne, 1650. En même temps, pour battre plus efficacement la propagande de la se P. Dechamps donnait en français un abrégé de ce sous le titre : *Le secret du jansénisme descouv refuté par un docteur catholique,* in-12, Paris; 2e 1651; 3e édit., *avec des reflexions sur la respon jansenistes,* 1653. Enfin les cinq propositions ex de l'*Augustinus,* dénoncées au saint-siège par l ques français, ayant été condamnées, après de d'examen, par le pape Innocent X, le 31 mai 1 P. Dechamps publia presque aussitôt le grand o qu'il préparait depuis longtemps pour justifier l tence prévue : *De hæresi janseniana, ab apo sede merito proscripta, libri tres. Opus ante novem sub Antonii Ricardi nomine inchoatum,* Paris, 1654, avec dédicace à Innocent X. L'aute sente avec raison cette publication comme la s son traité théologique sur le libre arbitre. C avait fait en 1645 pour la doctrine de Jansénius liberté, résumée dans la 3e des 5 proposition faisait maintenant, suivant la même méthode, cinq erreurs condamnées, montrant que Jansé avait puisées chez les hérétiques et les réfut l'autorité de toute la tradition catholique, en lier par l'enseignement de saint Augustin, nouvelle hérésie cherchait à se couvrir. Après de l'auteur, le P. Étienne Souciet en donna u velle édition, corrigée et augmentée d'après le crit autographe du P. Dechamps, in-fol., Pari Les *Provinciales* devaient aussi mettre en mouv plume de ce savant controversiste. Pascal et s tateur Wendrock-Nicole représentent constam probabilisme, qu'ils accusent, d'ailleurs injuste tant de méfaits, comme une doctrine propre aux à peu près exclusivement; c'est à cette faus

s'attaque le P. Dechamps dans : *Quæstio facti. Utrum theologorum Societatis Jesu propriæ sint istæ sententiæ duæ : Prima, ex duabus opinionibus probabilibus possumus sequi minus tutam, secunda, ex duabus opinionibus probabilibus licitum est amplecti minus probabilem*, in-4°, Paris, 1659. Il répond à la question en nommant plus de 90 auteurs graves, évêques, docteurs de Paris, thomistes, religieux de divers ordres, qui ont professé le probabilisme, et plusieurs l'ayant fait avant qu'il existât des jésuites; il montre encore que ceux-ci ont contribué le plus à fixer les conditions du probabilisme légitime, et que quelques-uns d'entre eux ont même combattu le système. Dans la 4e édition de sa traduction latine annotée des *Provinciales*, in-8°, Cologne, 1665, p. 547-573, Nicole a inséré une réplique, intitulée : *Appendix prima ad dissertationem de probabilitate adversus libellum Stephani Des-Champs, jesuitæ, in Claromontano Parisiensi collegio primarii theologiæ professoris*. Le P. Dechamps fut ramené à la polémique contre le jansénisme par le fameux P. Quesnel. Celuici avait publié, sous le pseudonyme Germain, *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace*, 2 in-12, Cologne, 1687, en s'efforçant de trouver au jansénisme un appui dans la tradition catholique. Le P. Dechamps y opposa : *Tradition de l'Église catholique et de la fausse Église des hérétiques du dernier siècle sur la doctrine de Jansénius, touchant le libre arbitre et la grâce*, in-8°, Paris, 1688 : c'est le *Secret du jansénisme*, revu et augmenté. Alors Germain-Quesnel ajouta un 3e volume à sa *Tradition* pour réfuter la *Tradition* du P. Dechamps, qu'il prétend « convaincre d'ignorance, de faussetez et de calomnies », Cologne, 1690. Quesnel avait déjà traité de calomnie le *Secret du jansénisme* dans son *Apologie historique de deux censures de Louvain et de Douai sur la matière de la grâce*, publiée sous le pseudonyme de Géry, in-12, Cologne, 1688; le P. Dechamps lui répondit par quelques pages intitulées : *Défense du secret du jansénisme contre l'escrit de M. Géry*, in-12, Paris, 1690; réédité avec la *Tradition de l'Église catholique*, in-8°, Lyon, 1711. En 1664, le P. Dechamps avait eu à soutenir une correspondance sur les questions de la grâce et de la liberté avec le prince de Conti, frère du grand Condé. Ce prince, destiné d'abord à l'état ecclésiastique, avait suivi les cours de théologie du collège des jésuites, dit collège de Clermont, à Paris; il avait même soutenu en Sorbonne des thèses sur la grâce, que le P. Dechamps l'avait aidé à préparer. Il paraît que plus tard il eut des difficultés contre la doctrine moliniste qu'on lui avait enseignée et qu'il avait défendue; il les proposa donc à son ancien répétiteur, dans neuf lettres auxquelles ce dernier répondit. Vingt-sept ans après, le prince étant mort, cette correspondance, tombée aux mains des jansénistes, fut publiée par le P. Quesnel sous le titre : *Lettres du prince de Conti ou l'accord du libre arbitre avec la grâce de Jésus-Christ enseigné par son Alt. Sérénissime au P. De Champs, jésuite, ci-devant premier professeur en théologie, recteur du collège de Paris, trois fois provincial et maintenant supérieur de la maison professe, avec plusieurs autres pièces sur la même matière*, in-12, Cologne, 1689. Le P. Souciet, éditeur du *De hæresi janseniana*, assure que ces lettres ne se sont pas retrouvées dans les papiers laissés par le P. Dechamps et tient pour vraisemblable que les objections du prince ont été fort retouchées par l'éditeur janséniste.

Mémoires de Trévoux, février 1702, p. 168; Ét. Souciet, *De vita, morte et operibus R. P. Stephani de Champs*, en tête de l'édition de *De hæresi janseniana*, 1728, fol. *k-t* 1; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1863-1869; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 746-751; *Histoire générale du jansénisme par M. l'abbé* *** [dom Gerberon, janséniste], 5 in-12, Amsterdam, 1701, t. I, p. 295, 339, 415, 442; t. II, p. 272, 323; t. III, p. 131, 345, 504, etc.; Moréri, 1759, t. III, p. 456.

Jos. Brucker.

2. DECHAMPS Victor-Auguste-Isidore, archevêque de Malines et cardinal. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Né le 6 décembre 1810 à Melle, près de Gand, d'Adrien-Joseph Dechamps et d'Alexandrine de Nuit, élève d'abord du collège que dirigeait son père, puis fixé avec lui au château de Scailmont dans le Hainaut, il étudia le droit à Bruxelles, et, de concert avec son frère Adolphe, le futur ministre d'État, débuta en 1830 dans le journalisme catholique. En octobre 1832, Victor Dechamps entra au grand séminaire de Tournai, suivit à Malines des cours supérieurs de théologie, et, le 4 novembre 1834, fut ordonné prêtre par le cardinal Sterckx. Le 21 août 1835, il était admis au noviciat des rédemptoristes, à Saint-Trond. Il y fit sa profession religieuse le 13 juin 1836; fut chargé du cours d'Écriture sainte et de la préfecture des étudiants au scolasticat de Wittem dans le Limbourg hollandais (1836-1840); fut tour à tour recteur de la maison de Liége (1842), de celle de Tournai (1849), et enfin, provincial des neuf couvents de sa congrégation qui formaient la province de Belgique (1851). En même temps, tout entier à sa vocation d'apôtre, il prêchait en Belgique et ailleurs des sermons qui lui valurent une juste célébrité. En octobre 1850, il prononça à Sainte-Gudule de Bruxelles l'oraison funèbre de la première reine des Belges, Louise d'Orléans, dont les enfants étaient confiés à sa direction. Parmi les convertis de sa parole, nommons le général de Lamoricière. Apôtre, le P. Dechamps était aussi un apologiste, et il publia divers ouvrages que nous nous bornons à nommer, et que nous apprécierons plus loin : *Le libre examen de la vérité de la foi*, *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne* (1857); *La divinité de Jésus-Christ*, ou *Le Christ et les antechrists dans les Écritures, l'histoire et la conscience* (1858); *La question religieuse résolue par les faits, ou de la certitude en matière de religion* (1860); *Lettres théologiques sur la démonstration de la foi* (1861).

Le P. Dechamps avait pu décliner, en 1852, l'offre de l'évêché de Liége; et, en 1865, celle du rectorat de l'université catholique de Louvain. Au mois de septembre de cette année, il fut désigné par Pie IX pour le siége de Namur, d'où il fut transféré, en décembre 1867, à l'archevêché de Malines. A Namur et à Malines, Mgr Dechamps déploya un zèle infatigable pour la défense des droits de l'Église menacés par le libéralisme sectaire, et pour le progrès de toutes les œuvres catholiques.

Au concile du Vatican (1869-1870), l'archevêque de Malines eut une situation prépondérante. A la congrégation générale du 14 décembre 1869, il avait été élu, le treizième, membre de la députation *de fide* chargée de recevoir les *schemata* proposés au concile; quelques jours plus tard, il fut nommé par Pie IX membre de la congrégation qui devait étudier les *postulata* et éclairer le pape à leur sujet. Le 8 janvier 1870, il parla sur la constitution *Dei Filius* que l'on préparait; son discours, non plus que les autres, n'a pas encore été publié. Dans la séance du 11 janvier, Mgr Dechamps fut désigné par le cardinal Bilio, avec Mgr Pie et l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, pour élaborer un nouveau schema; mais l'archevêque de Malines et l'évêque de Poitiers s'en remirent pour ce travail aux soins de l'évêque de Paderborn. On en a fait la remarque, la constitution *Dei Filius*, promulguée le 24 avril 1870, a consacré l'idée maîtresse de l'apologétique de Mgr Dechamps : le grand fait de l'Église, toujours subsistant, est un perpétuel et puissant motif de crédibilité.

L'archevêque de Malines prit aussi une part impor-

tante à la rédaction de la constitution *Pastor æternus.* Persuadé que la doctrine gallicane, formulée après le concile de Trente dans la déclaration de 1682, ne pourrait échapper à l'examen et à la censure du concile du Vatican, il était intervenu dans les controverses soulevées par l'annonce et par les premiers actes de l'assemblée œcuménique. Il avait publié un opuscule : *L'infaillibilité et le concile général, étude de science religieuse à l'usage des gens du monde,* juin 1869, qui lui valut une lettre laudative de Pie IX et qui fut traduite en allemand par Heinrich. Le 8 juillet 1869, il avait écrit à un laïque pour démontrer l'opportunité de la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Il répondit aux *Observations* de Mgr Dupanloup, à l'ouvrage de Mgr Maret, *Du concile œcuménique et de la paix religieuse,* et aux quatre lettres du P. Gratry, *Mgr l'évêque d'Orléans et Mgr l'archevêque de Malines,* Paris, 1870. La discussion du schema de l'infaillibilité se poursuivit, dans trente-sept congrégations, du 13 mai au 16 juillet 1870. Dans celle du 17 mai, Mgr Dechamps, au nom de la députation *de fide,* dont il était membre, répondit aux difficultés alléguées par les orateurs de l'opposition.

De retour de Rome, l'archevêque de Malines, toujours attentif aux périls et aux souffrances de l'Église, signa le premier une lettre adressée par l'épiscopat belge aux évêques allemands victimes des persécutions du *Kulturkampf* (octobre 1872); dans une lettre d'octobre 1873, il porta jusqu'à l'empereur Guillaume d'éloquentes réclamations. Devenu, en mars 1875, cardinal du titre de Saint-Bernard-aux-Thermes, il entra, en février 1878, au conclave qui suivit la mort de Pie IX, et ce fut lui qui, comme vérificateur du scrutin, annonça à ses collègues l'élection de Léon XIII. Les dernières années du cardinal furent en grande partie occupées par des controverses et par des explications sur la question du libéralisme, *Trois lettres à un publiciste,* qui lui méritèrent les éloges du souverain pontife; et par des luttes sans trêve contre la législation scolaire de 1879, laquelle, méconnaissant la foi du peuple belge et l'esprit même de la constitution, tendait à déchristianiser l'enfance. D'autres soucis lui vinrent des accusations injustes et des révélations indiscrètes du monomane évêque de Tournai, Mgr Dumont, que Léon XIII fut contraint de déposer (1880). Parmi des travaux ininterrompus, ses forces déclinaient, et le 28 septembre 1883, le cardinal expira saintement à Malines, dans la soixante-treizième année de son âge.

II. Œuvres. — Le P. Dechamps a beaucoup écrit; ses Œuvres complètes ont été publiées en 17 volumes à Malines. Les t. I, IV, VII, XVI, contiennent les œuvres apologétiques : *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne,* traduits en allemand par Heinrich; *La divinité de Jésus-Christ; La question religieuse résolue par les faits; Lettres philosophiques et théologiques; Pie IX et les erreurs de son temps.* Aux t. V et VIII appartiennent des œuvres et des opuscules de piété ou de zèle : *La nouvelle Ève; Saint Vincent de Paul et la plus grande de ses œuvres; Avertissement aux familles chrétiennes,* etc. Les *Œuvres oratoires et pastorales* remplissent les t. X-XIV. Le cardinal était persuadé que ses Instructions pastorales feraient encore du bien après sa mort; aussi, aux derniers jours de sa vie, en dressa-t-il une liste détaillée d'après les matières. Les opuscules, contenus dans les t. VI, IX, XV, concernent la doctrine de l'infaillibilité pontificale, visent le libéralisme et la franc-maçonnerie. Le t. XVII contient des lettres diverses. Une partie des *Œuvres oratoires* du P. Dechamps avait paru dans les *Orateurs sacrés* de Migne, Paris, 1856, t. LXXXVI, col. 667-754. La brochure : *L'infaillibilité et le concile général,* est reproduite par Mgr Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano,* Rome, 1878, part. I, t. II, p. 743-847, et la lettre à un laïque. *Ibid.*, p. 849-854.

III. Doctrine. — Le P. Dechamps, penseur, ascète, orateur, n'était pas un érudit, et son biographe, le P. Saintrin, en convient sans peine. Il allègue, à l'appui de sa thèse, saint Augustin, saint François de Sales, Bossuet, Pascal, Fénelon; il cite souvent deux théologiens, Dens qu'il avait étudié au séminaire, Liebermann qu'il expliqua plus tard à ses scolastiques; il invoque la haute autorité de saint Thomas; mais les auteurs qu'il paraît posséder le mieux, c'est saint Alphonse de Liguori et Joseph de Maistre. C'est sans doute le P. Dechamps que visait Charles de Rémusat, d'ailleurs très récusable, quand il écrivait : « Je pourrais citer un auteur de l'esprit le plus élevé et le plus conciliant qui ne s'est pas aperçu, dans un ouvrage récent et distingué, qu'en prenant M. de Maistre pour un des grands philosophes de son parti, il semblait chercher la discorde éternelle et recommencer la guerre de principes. » *Du traditionalisme,* dans la *Revue des deux mondes,* 15 mai 1857.

Muni de ces ressources, dont il fit constamment un habile usage, et d'une pensée méditative affinée par l'expérience, le P. Dechamps a-t-il été en apologétique un novateur? Certes, il ne songeait pas à l'être. « Il suffit de lire les *Entretiens,* a-t-il écrit, pour être persuadé que, Dieu aidant, je ne serai jamais de ceux qui prétendent à l'*inouï* en théologie. » *Troisième lettre théologique,* p. 87. En un certain sens, il a cependant été novateur, car il a rassemblé, précisé, coordonné des éléments que lui fournissait la tradition la plus vénérable, et dont les manuels classiques n'étaient pas dépourvus. En quoi consiste donc l'apologétique du P. Dechamps? Elle se résume dans l'épigraphe des *Entretiens :* « Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même. » Le fait intérieur, c'est le besoin de l'âme qui appelle, sans pouvoir se la donner elle-même, une réponse au problème de son origine et de sa destinée; le fait extérieur, c'est la réponse que, par l'organe de l'Église, Dieu donne à cette question. Ajoutons, et ce point est capital dans la thèse de l'apologiste, que l'Église est elle-même un motif de crédibilité qui « se distingue de tous les autres en ce sens qu'il est présent, vivant et parlant, par conséquent en ce *qu'il se manifeste et s'explique lui-même.* » *Cinquième lettre théologique,* p. 159. « Telle est, a écrit le prince Albert de Broglie, *Correspondant* du 25 avril 1857, la vive et ingénieuse démonstration du P. Dechamps. C'est son développement favori; il y trouve le moyen de faire disparaître tous les livres, toutes les recherches, toutes les disputes, de tout réduire au contact direct de l'âme et de la vérité, » de la *vérité* transmise aux hommes *par l'autorité divine enseignante,* ajoute le P. Dechamps, qui cite ce passage. *Deuxième lettre théologique,* p. 12.

Des critiques d'ordre divers ont été adressées à ce système. Du fait que l'âme humaine appelle, *postule,* si l'on veut, une réponse à la question de son origine et de sa destinée, peut-on rigoureusement conclure que Dieu la lui a donnée, et la lui a donnée sous la forme d'une révélation positive et d'une Église infaillible? Le prétendre serait grave, a-t-on dit, car on ferait ainsi d'un don purement gratuit une exigence de notre nature. Sans le vouloir, ne renouvellerait-on pas une des thèses de Baius? Le P. Dechamps s'en est expliqué de manière à écarter tout soupçon d'hétérodoxie. Il a reconnu hautement qu'une convenance, provenant de l'ordre établi par Dieu même, ne constituera jamais une exigence; que, d'ailleurs, la première partie de sa thèse (l'existence du fait intérieur), purement préparatoire, fût-elle même contestée, n'infirme point la seconde (l'existence du fait extérieur). Le plus grave comme le plus modéré de ses critiques théologiens

s'est déclaré satisfait. « Nous sommes d'accord, a dit le R. P. Matignon, sur deux points, à savoir : 1° que la correspondance, qui existe entre les aspirations naturelles ou surnaturelles de l'âme humaine et les réponses divines que la religion leur apporte, ne constitue pas par elle-même une preuve absolue et invincible, mais bien une preuve de sentiment et une indication providentielle de la vérité; 2° que la véritable démonstration chrétienne, la seule rigoureuse et absolue, est la démonstration *objective*, c'est-à-dire celle que fournit le grand fait extérieur que Dieu a mis sous nos yeux : Jésus-Christ, avec son caractère, sa doctrine, ses miracles, l'Église avec les conditions surnaturelles de son existence, de son établissement, de sa durée, etc. » *Études religieuses*, avril 1864, p. 127.

Sur un autre point encore, relevant moins strictement de la théologie que de l'expérience, une critique, disons au moins une difficulté, a été posée au P. Dechamps. « Dans notre humble opinion, disait le prince Albert de Broglie, *loc. cit.*, la preuve de la foi chrétienne que le nouvel apologiste nous développe avec une chaleur entraînante et contagieuse, est moins une démonstration proprement dite que la vive description d'un fait. C'est la peinture historique de la manière dont, le plus souvent, sous l'influence de la grâce, une âme se convertit à la foi; ce n'est pas précisément l'arme dont elle peut se servir pour fortifier en elle-même contre les désirs, les tentations, les objections, cette foi encore chancelante. C'est l'histoire de la conversion des âmes : ce n'est point proprement la preuve de la vérité. C'est ainsi qu'on prend pied à terre : ce n'est pas tout à fait ainsi qu'on peut y creuser un port et y élever des digues. »

M. de Broglie n'a pas été le seul à exprimer de telles réserves. M. l'abbé Mallet, qui croit reconnaître et qui salue dans la méthode apologétique du P. Dechamps comme un premier essai de l'apologétique de l'*immanence*, a cependant écrit que « cette méthode ne saurait prétendre à être complète en soi et explicitement suffisante; elle ne vaut jamais, ajoute-t-il, que par un recours implicite aux préambules rationnels et aux fondements historiques de la foi catholique. » *L'œuvre du cardinal Dechamps*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mars 1907, p. 575. Ces *préambules rationnels*, ces *fondements historiques*, le concile du Vatican les a aussi indiqués, car outre qu'il revendique pour la raison le droit de se prouver l'existence et les attributs de Dieu, il rappelle ces faits divins, prophéties et miracles, qui sont des signes très certains de la révélation. Const. *Dei Filius*, c. II, *De fide*. Le P. Dechamps n'a pas ignoré la valeur probante de ces manifestations divines; mais son attrait, l'expérience des âmes, particulièrement l'expérience d'âmes revenues du protestantisme à la vraie foi, lui suggéraient l'emploi prédominant, j'ai presque dit exclusif, de l'argument fourni par le grand fait de l'Église. Cependant, quelle que soit son excellence intrinsèque, cet argument n'a pas sur toutes les âmes une égale efficacité. Certains esprits qu'inquiètent des difficultés critiques, exégétiques, historiques, s'engagent, pour les résoudre, dans une voie de laborieuses recherches. L'Église, qui recommande la route où s'est complu le P. Dechamps, ne décourage pas ces efforts; elle en espère même le succès, pourvu qu'ils soient conduits avec une sage méthode et une sincérité parfaite.

Dechamps, *Œuvres complètes;* R. P. Henri Saintrin, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884; Mr Van Weddingen, *Revue générale* de Bruxelles, t. XXXIV (1881); Léon Bossu, *Notice sur les Œuvres complètes du cardinal Dechamps*, Louvain, 1879; *Ami de la religion*, art. des 11, 13, 20 février, 17 et 20 avril 1856, qui sont de l'abbé Cognat; *Union* du 8 juillet 1859; *Le Christ et les Antechrists* (art. d'A. Largent); *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1435-1437; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1197; *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, février, mars 1906, mars 1907 : *L'œuvre du cardinal Dechamps* (art. de M. l'abbé F. Mallet).

A. LARGENT.

DÉCHAUSSÉS. Dieu dit à Moïse : « Ote tes sandales de tes pieds, » Exod., III, 5, et à Josué : « Ote ta chaussure de tes pieds. » Jos., V, 16. De même, Isaïe reçut l'ordre de Jéhovah de marcher déchaussé. Is., XX, 2. Prenant ces textes pour un ordre général, quelques chrétiens bornés s'étaient mis à marcher toujours nu-pieds. Saint Augustin, sans nous dire d'où étaient ces chrétiens et sans ajouter d'autres détails, les traite d'hérétiques, non point parce qu'en agissant ainsi ils se mortifiaient, mais parce qu'ils entendaient de travers ces passages de l'Écriture. *Hær.*, LXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 42. C'est entendre le mot hérésie dans un sens beaucoup trop large; il aurait suffi, semble-t-il, de ranger ces déchaussés parmi les simples d'esprit ou les originaux.

G. BAREILLE.

DÉCISION. Comme dans le langage ordinaire, ce mot peut être employé en droit canonique dans l'acception générique d'un acte par lequel une autorité quelconque (administrative, judiciaire, doctrinale) prend parti dans une affaire, après examen. C'est en ce sens qu'on parle des décisions des Congrégations romaines, d'un conseil épiscopal, etc. On pourrait qualifier de la même façon l'acte d'un confesseur refusant l'absolution. Quiconque a juridiction peut être amené à prendre ainsi des décisions au sens large.

Mais l'expression présente à l'esprit du canoniste un sens plus précis et désigne dans la masse des actes de l'autorité ecclésiastique une catégorie très spéciale qui n'a son équivalent dans aucune législation civile. Le type en est la *décision de la Rote*, imitée ensuite par la *Chambre apostolique* et par la *Signature de justice*. En étudiant la première, nous aurons fixé le lecteur sur toutes les autres espèces. — I. Ce qu'est une décision de la Rote. II. Utilité pratique de la décision. III. Origine de cette procédure. IV. Recueils des décisions de la Rote.

I. CE QU'EST UNE DÉCISION DE LA ROTE. — On peut la définir : « Un acte extrajudiciaire formulant et motivant, avant sentence, l'avis du tribunal sur le point en litige. »

C'est un acte extrajudiciaire; aussi le document où il est exprimé n'est-il pas rédigé par un notaire, mais par le juge rapporteur, par le *ponent*, auditeur de Rote à qui l'instruction de l'affaire avait été confiée, et qui, l'ayant rapportée devant le *turnum* (voir ROTE), a recueilli les votes de ses collègues après discussion. En quittant l'audience, chacun des quatre auditeurs composant le *turnum* laisse par écrit son *votum* motivé, à l'auditeur *ponent*. Ce dernier est le mieux renseigné déjà, puisque : 1° il a été désigné dès le commencement par commission papale pour suivre l'affaire; 2° il a fait ou fait faire toutes les enquêtes nécessaires; 3° il a entendu contradictoirement les parties et rédigé avec elles le questionnaire (*dubium*) auquel doit répondre la sentence. C'est lui qui rédige la décision en se servant des notes laissées par ses collègues et des souvenirs qui lui sont restés de l'audience. La décision porte en tête le nom du *ponent* qui en est le rédacteur, puis le titre de la cause, et la date, par exemple :

R. P. D. URSINO
Romana Census
Veneris, 23 februarii, 1685.

Après un court préambule (que les collecteurs de décisions de la Rote font précéder d'un sommaire), le *ponent* indique l'objet du litige en reproduisant le *dubium* que suit la réponse de la Rote, par simple affirmation ou négation. Viennent ensuite les motifs de la

décision. Le ponent présente, dans un ordre méthodique, tous les arguments de *fait* et de *droit* qui ont été invoqués par ses confrères aussi bien dans les *vota* opposés à la conclusion adoptée par la majorité que dans ceux qui lui sont conformes. Après chaque argument en faveur de la thèse qui a triomphé, le *ponent* expose les exceptions invoquées par les adversaires et les raisons pour lesquelles la majorité ne s'y est pas arrêtée. Il n'omet, autant que possible, aucun détail, en sorte que la physionomie complète des débats est reflétée par la partie du document qui vient après l'énoncé de la solution adoptée. Le compte-rendu des débats est suivi de formules assez variées, par exemple : *Domini ex rationibus in supra scripta decisione fuerunt in voto,* ou encore : *Et ita utraque parte informante omnibusque Dominis de ordine Sanctissimi suffragantibus decisum fuit... Et ita N. tantum informante resolutum fuit.*

Ce compte rendu de la discussion suit dans la rédaction de la décision la réponse de la Rote pour l'expliquer, au lieu de la précéder pour la préparer comme le font les considérants des sentences de nos tribunaux civils. C'est une première différence. Il faut remarquer aussi que le style des décisions de la Rote est plus varié; le *ponent* n'est pas embarrassé dans l'expression de sa pensée par le cadre obligatoire des *attendu que, considérant que, vu,* etc. Il peut faire des citations, donner des références aux auteurs et n'a d'autre souci que de résumer complètement les débats, de veiller à être clair et précis.

Les décisions rendues ainsi par la Rote sont innombrables, car il est d'usage, à ce tribunal, de faire précéder toute sentence, même celles que nous appellerions jugements préparatoires, jugements avant faire droit, de documents de ce genre. Beaucoup sont donc sans aucun intérêt, mais beaucoup aussi sont d'une très grande importance, soit à cause de la gravité de l'affaire traitée, soit à cause de la compétence du *ponent* qui l'a résumée et expliquée. Certaines décisions ont, à cause de leurs rédacteurs, une autorité incontestée. Les décisions *coram Merlino* ou *coram Bicchio,* c'est-à-dire rédigées par Merlin ou Bicchio après des discussions auxquelles ils avaient assisté comme *ponents,* sont de ce nombre.

Les Congrégations romaines ne donnant jamais les considérants de sentences, il se trouve que, maintenant encore, les décisions de la Rote constituent la source principale de renseignements sur la jurisprudence de la cour romaine. Et cependant il faut remarquer que la solution placée en tête de la décision n'est pas plus un jugement que la décision n'est un acte judiciaire. C'est ce qui donne à la décision de la Rote son caractère tout spécial et la distingue le plus profondément de tout autre document émanant des tribunaux civils ou ecclésiastiques, anciens ou modernes.

Il faut, pour terminer le procès, que la Rote intervienne à nouveau, mettant le *ponent* en demeure de transformer en sentence judiciaire la solution adoptée.

II. Utilité pratique de la décision. — Si la sentence conforme n'intervient pas immédiatement après la rédaction de la décision, c'est que la procédure de la Rote prescrit de communiquer d'abord aux parties le document qui exprime si parfaitement l'opinion du tribunal sur leur affaire. Les intéressés, mis ainsi en présence de l'avis motivé de leurs juges, peuvent éviter la sentence qui les menace, en terminant leur différend à l'amiable, ou demander que l'affaire soit remise en discussion, tel point de fait ou tel argument de droit ne leur paraissant pas avoir été mis suffisamment en lumière. Cette procédure spéciale permet donc au plaideur imprudent d'éviter l'humiliation d'une condamnation et aux juges le désagrément de porter trop hâtivement un jugement qui pourrait être ensuite attaqué.

S'il n'y a pas conciliation entre les intéressés, la partie victorieuse demande que la Rote émette le décret prescrivant au *ponent* de transformer la décision en sentence; la partie menacée peut de son côté demander le *beneficium novæ audientiæ* sous prétexte que les juges n'ont pas été suffisamment documentés. Les juges informés par le *ponent* des désirs des parties rendent un décret de nouvelle audience ou au contraire de transformation de la décision en sentence.

III. Origine de cette procédure. — Le souci de concilier les plaideurs et de ne formuler une sentence souvent irréparable qu'après s'être entouré de toutes les sûretés et après avoir entendu les observations des parties explique la permanence de cette procédure longue et compliquée. Mais ce qui en explique l'origine, c'est l'histoire même de la formation de la Rote.

Les auditeurs du Sacré Palais ou de la Rote n'étaient au commencement que les rapporteurs des causes qui devaient être jugées en consistoire sous la présidence du pape; ils n'avaient donc à formuler que des décisions motivées des consultations, n'ayant pas le caractère de sentences judiciaires, ces dernières étaient réservées aux cardinaux et en dernière analyse au pape. N'étant pas juges, ils pouvaient fort bien communiquer aux intéressés, pour recevoir leurs observations et pour amener une conciliation ou pour prévenir des malentendus, le document extrajudiciaire qu'ils avaient préparé dans le but d'éclairer la religion des juges. Les longueurs qui en résultaient n'étaient rien à côté des avantages qu'y trouvait la bonne administration de la justice.

Mais un jour les auditeurs de la Rote devinrent juges. Ce fut devant ses collègues et non plus devant le consistoire que le *ponent* fit son rapport; le nouveau tribunal garda la pratique qui lui avait paru équitable au temps où il n'était qu'une chambre de consultation, et il s'astreignit à communiquer sa décision comme par le passé, avant de remonter sur le siège pour jouer le rôle de juge par le prononcé de la sentence.

Le procédé avait paru si équitable que le tribunal de la Chambre apostolique (tribunal de droit commun) et celui de la Signature de justice (cour de cassation et tribunal des conflits) avaient adopté sur ce point la pratique de la Rote.

Aucune de ces trois sources de *décisions* n'existe plus. La Rote ne se survit à elle-même que comme une chambre de consultation annexée à la S. C. des Rites pour les procès de béatification et de canonisation et ne s'occupe plus du contentieux qui a été petit à petit absorbé par les Congrégations romaines. Or ces dernières, qui ont plein pouvoir pour juger, non seulement selon la rigueur du droit, mais aussi selon l'équité, revêtues qu'elles sont de la puissance même du prince, ne motivent pas leurs sentences.

IV. Recueils des décisions de la Rote. — Dès le XIVe siècle, les décisions les plus importantes ont été recueillies dans des collections manuscrites; il n'existe guère de grande bibliothèque qui ne possède un codex de cette espèce. La collection manuscrite qui s'arrête à l'année 1376 était célèbre entre toutes, et les anciens canonistes la citent sous le titre de *antiquæ decisiones.*

Comme éditions imprimées citons parmi les autres, par ordre de date : *Decisiones Rotæ, collectore de Hobosch,* in-fol., Rome, 1742; *Rebuffi Decisiones Rotæ antiquæ et antiquiores,* Lyon, 1555; cette collection suit l'ordre des Décrétales. Sous ce nom de *Decisiones Rotæ* ou de *Decisiones Sacri Palatii,* on a les collections d'Achille et César de Grassis, 1601, Mohedanus, 1603, Bellemere, Cassiodore, Capella Tholosana, Beninlandi, de 1613 à 1618, Beltraminus, 1630, Othobonus, 1657.

Le grand effort pour réunir en un tout les décisions de la Rote a été fait par Farinacci qui, après avoir donné à Cologne en 1649 deux volumes intitulés : *Sanctæ Rotæ decisionum selectarum partes II,* n'a pas moins

de 25 in-fol. de décisions de la Rote dans ses œuvres complètes, Venise, 1716. Les t. XXVI-XXIX ont été ajoutés en 1734 à Venise et le nombre total s'élève à quarante, t. XXX-XL, Rome, 1751-1763. Enfin on trouve parfois deux volumes de supplément qui conduisent jusqu'en 1792. Au cours de cette publication avaient paru : *Sacræ Rotæ romanæ decisiones*, Venise, 1707, en appendice au *Theatrum veritatis et juris* de De Luca, 4 in-fol.; *Sacræ Rotæ romanæ decisiones*, 5 tomes en 6 in-fol., Rome, 1728; 2 vol. d'index, le tout par Molines, doyen de la Rote; *Decisiones Rotæ romanæ recentiores in compendium redactæ*, 6 in-fol., Venise, 1754; *Decisiones Rotæ romanæ coram cardinali Rezzonico nuperrime ex originalibus depromptæ*, 2 in-fol., Rome, 1760; Patrizi, *Decisiones Sacræ Rotæ*, Rome, 1832, est un abrégé.

P. FOURNERET.

DÉCLARATION ou LES QUATRE ARTICLES DE 1682, déclaration solennelle par laquelle une assemblée d'évêques et de prêtres, affirmant représenter le clergé de France, et réunie sur l'ordre de Louis XIV, en lutte avec le saint-siège, prétendit définir les doctrines de l'Église gallicane touchant la primauté de juridiction et d'enseignement du souverain pontife. — I. Les origines. La régale. II. L'intervention de l'épiscopat gallican. La lettre de 1680 et la petite assemblée de 1681. III L'assemblée de 1682. IV. Les quatre articles. V. Les papes et les quatre articles jusqu'en 1693. VI. Les quatre articles de 1715 à 1870.

I. LES ORIGINES. LA RÉGALE. — La crise de 1682 marque le point extrême du conflit élevé entre la monarchie française et la papauté depuis Charles VII et même depuis Philippe le Bel, touchant les rapports et les limites des deux puissances, et nullement résolu par le concordat de 1516. Le conflit s'est aggravé, d'un côté, avec l'affirmation plus hardie des doctrines ultramontaines et l'effort tenté par la papauté durant la Ligue, pour restaurer la puissance romaine, cf. de l'Épinois, *La ligue et les papes*, in-8°, Paris, 1886, d'un autre, avec la constitution de la monarchie absolue qui veut dominer l'Église comme tout le reste, et avec la théorie du droit divin qui fait du roi l'élu de Dieu aussi bien que le pape. Les rois sont poussés ou soutenus dans leurs prétentions par le parlement ou par le clergé. Les légistes du parlement leur fournissent, érigés en maximes d'État, les principes les plus intransigeants du *réalisme;* ce sont les *maximes gallicanes*, les *libertés de l'Église gallicane*, Pierre Pithou les a codifiées en 1594. L'épiscopat gallican soutient, lui aussi, ces libertés, mais avec moins d'intransigeance : il les interprète à sa façon; jaloux de son indépendance menacée par « les prétentions de Rome », soutenant l'*épiscopalisme*, c'est-à-dire la doctrine de l'institution divine des évêques et même la supériorité de l'Église réunie en concile sur le pape, tout en reconnaissant la primauté romaine, il s'appuie sur le roi qui le nomme d'ailleurs, pour lutter contre les doctrines ultramontaines. Tant que le pape et le roi y mirent quelque bonne volonté, les choses n'allèrent point aux extrêmes. Mais la seconde moitié du XVII° siècle mit aux prises Louis XIV et Innocent XI, un roi et un pape peu disposés aux concessions. Louis XIV ne pouvait s'expliquer « qu'il existât d'autres droits que les siens, ou du moins, des droits contre les siens »; il avait « la vive persuasion de la sainteté et presque de l'infaillibilité de sa mission »; puis, il était « le gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant ». Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs. Rome*, t. I, préface. Aucun contre-poids, ni du côté des événements : il n'a pas encore connu la défaite, ni du côté des hommes : il n'a pas encore connu, pour ainsi dire, d'opposition. D'ailleurs, ses ministres, Colbert entre autres, le poussent aux mesures extrêmes vis-à-vis de Rome. Innocent XI, élevé au pontificat en 1676, était un pape austère qui avait, à Rome même, déclaré la guerre aux abus les plus invétérés, comme le népotisme, très attaché aux principes, qui déclarait que « lorsqu'il s'agit de conscience, il faut satisfaire à Dieu et à son devoir, et après, laisser à Dieu le soin de calculer ce qui pouvait arriver ». A Rome d'ailleurs, où l'on avait beaucoup à se plaindre de Louis XIV, il y avait un parti antifrançais très actif, qui ne fut pas sans influence sur l'esprit du pape. L'occasion de la crise fut une question de moindre importance, mais mal posée, la question de la régale, qui allait devenir « une grande question de politique générale ». Rousset. On appelait régale le droit que prétendait le roi de percevoir les revenus des évêchés vacants et de nommer aux bénéfices qui en dépendaient. Ce droit, affirmaient les légistes, appartenait au souverain en vertu de sa couronne et de son domaine éminent sur les biens-fonds du royaume : il était donc indépendant des règlements ecclésiastiques, antérieur à tous les canons et universel. Ce droit, affirmait le clergé, est un droit spirituel; le roi ne peut l'exercer que par une pure concession de l'Église et dans les limites fixées par l'Église. En fait, le II° concile de Lyon (1274) avait autorisé le droit de régale dans les évêchés où il existait alors, mais il avait interdit de l'étendre; et un certain nombre de diocèses de France, notamment des quatre provinces du Midi, Languedoc, Guyenne, Provence et Dauphiné, avaient échappé à ce droit. Or, en 1608, à propos de l'évêché de Belley, le parlement de Paris proclama tout évêché soumis à la régale par le fait qu'il rentre dans le domaine du roi. Le clergé protesta. L'affaire dura plus de soixante ans; enfin, le 16 février 1673, Louis XIV tranchait la question en sa faveur. Un édit déclarait que le droit de régale appartenait au roi dans tous les évêchés du royaume, à l'exception « de ceux qui en étaient exempts à titre onéreux ». Cet édit avait un effet rétroactif : les évêques des diocèses jusque-là exempts étaient tenus de faire enregistrer leur serment de fidélité à la Cour des comptes de Paris et d'obtenir d'elle des lettres de mainlevée pour leurs revenus, dans les six mois. Passé ce délai, la régale serait considérée comme ouverte dans les églises des prélats qui n'auraient pas accompli cette formalité. En 1675, un nouvel édit complétait le précédent. Pratiquement, cette extension de la régale était de peu d'importance : jusqu'en 1641, les revenus des évêchés vacants étaient attribués à la Sainte-Chapelle; depuis, ils étaient restitués aux nouveaux titulaires sauf un tiers employé à secourir les protestants convertis; puis, Louis XIV pourvoyait très vite aux vacances; enfin, l'on a calculé que pour les diocèses des quatre provinces du Midi ainsi atteintes, le roi nommait à dix postes au plus par an. Cf. M. Dubruel, *Innocent XI et l'extension de la régale d'après la correspondance du cardinal Cibo avec Léopold I*[er], dans la *Revue des questions historiques*, 1[er] janvier 1907. Rome se tut en 1673 et en 1675. L'épiscopat gallican fit de même : les évêques atteints se soumirent, ou après avoir adressé au roi des remontrances respectueuses, ainsi Sevin de Cahors, ou après avoir inséré des protestations dans leurs archives, ou pour la plupart sans mot dire. Seuls, Pavillon, évêque d'Alet, et Caulet, évêque de Pamiers, qu'il entraîna, refusèrent de se soumettre; ils allèrent jusqu'à défendre à leurs chapitres de recevoir les régaliens et à excommunier ceux-ci. Leurs ordonnances furent cassées par le vicaire général du cardinal de Bonzi, archevêque de Narbonne et métropolitain d'Alet, et par Joseph de Montpezat, archevêque de Toulouse et métropolitain de Pamiers. Les deux sentences étaient irrégulières, car les parties n'avaient pas été entendues; les deux évêques en appelèrent au pape. Le pape accepta cet appel, régulier d'ailleurs. Pavillon et Caulet étaient deux jansénistes : par certains côtés, l'affaire apparaîtra

encore bientôt comme un conflit entre jansénistes, intriguant à Rome avec l'appui de la faction hostile à la France, et jésuites intriguant à Paris par l'intermédiaire du P. La Chaise et poursuivant la destruction de deux foyers de l'hérésie janséniste. Le 8 décembre 1677, mourait Pavillon : toute la lutte se concentra autour de Caulet et devint l'affaire de Pamiers. La question de la régale occupa le premier plan de 1677 à 1681. Il y eut une première phase assez calme. Innocent XI, « qui apprit à la fois l'existence du droit de régale, l'extension décrétée par Louis XIV et la prohibition portée par le 12e canon du IIe concile de Lyon, » semble ne pas vouloir pousser les choses à l'extrême et Louis XIV, d'abord surpris d'une résistance d'ailleurs tardive à un droit qu'il juge incontestable, paraît vouloir gagner du temps et attendre un pape plus facile. Le 12 mars 1778, un premier bref exprime au roi une protestation pacifique. Louis XIV répond en manifestant sa surprise au nonce, puis dans une lettre datée de juillet au pape lui-même. En janvier 1679, nouveau bref, daté du 21 septembre 1678 : le pape y démontre les inconvénients de l'ingérence des officiers royaux dans les affaires spirituelles. Le roi ne répond point. Dès lors le pape accentue les démonstrations : il avait adressé le 4 janvier 1677 un bref à Caulet pour l'assurer de sa protection, le 18 un bref de blâme à l'archevêque de Toulouse; le 2 août, il envoyait un second bref à Caulet et surtout le 29 décembre il adressait à Louis XIV un troisième bref : cette fois, il menaçait. Il avait même préparé, avec l'aide d'une congrégation spécialement composée dans ce but, une constitution apostolique qui eût condamné solennellement la régale : il n'osa pas encore. Toutefois Louis XIV prit peur; il réunit plusieurs conseils : on lui parla d'un concile national; on lui dit qu'il pourrait feindre d'ignorer le bref; c'est alors qu'il s'arrêta à ce troisième parti : gagner du temps pour attendre la disparition d'un pape déjà âgé et usé.

Par une lettre du 1er juillet 1680, il fit donc annoncer au pape l'envoi d'un ambassadeur extraordinaire, le cardinal d'Estrées, dont le frère, le duc, était ambassadeur à Rome depuis 1672, qui avait déjà rempli à Rome plusieurs missions et que le pape, dans un bref du 28 février 1680 adressé au cardinal lui-même, avait manifesté le désir de voir chargé de cette mission conciliatrice. D'Estrées avait pour instruction de ne rien céder et de faire traîner les affaires en longueur; il n'arriva d'ailleurs que longtemps après son voyage annoncé.

Dans l'intervalle, Louis XIV avait complété son plan d'action.

Sur la régale, voir Andraul, *Traité de l'origine de la régale*, in-4°, Paris, 1708; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, 2 in-12, Paris, 1687; Philipps, *Das Regalienrecht in Frankreich*, in-8°, Halle, 1873; Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, 4 in-8°, Paris, 1884.

II. L'INTERVENTION DE L'ÉPISCOPAT GALLICAN. LA LETTRE DE 1680 ET LA PETITE ASSEMBLÉE DE 1681. — Tandis que la lettre du 1er juillet remplissait d'espérance Innocent XI qui en écrivait à Caulet dès le 7, Louis XIV imaginait une manœuvre que Napoléon devait reprendre contre Pie VII : faire approuver par l'épiscopat gallican ses mesures et son attitude, pour rendre le pape plus facile. Peut-être voulait-il aussi rassurer par là sur son orthodoxie ses sujets plus ou moins avertis des menaces du pape. Une assemblée ordinaire du clergé de France se tenait alors justement à Saint-Germain (25 mai-5 juillet); le 10 juillet, alors que les députés attendaient d'être reçus par le roi en audience de congé, leur président Harlay de Champvallon, archevêque de Paris depuis 1672, gallican convaincu, serviteur dévoué du roi et presque ennemi personnel du pape, surprit d'eux une lettre de protestation au roi contre le bref du 29 décembre, qui fut imprimée, après quelques corrections de détail, sous ce titre : *Lettre écrite au roi par nos seigneurs les archevêques, évêques et autres ecclésiastiques députés du clergé de France assemblés à Saint-Germain-en-Laye, sur le dernier bref du pape au sujet de la régale*. Les évêques, sans vouloir juger du fond de l'affaire, protestent contre les menaces que contient le bref, contre « cette procédure extraordinaire qui, bien loin de soutenir l'honneur de la religion et la gloire du saint-siège, serait capable de les diminuer », contre les manœuvres de « quelques esprits brouillons » qui « font tous leurs efforts pour exciter la mésintelligence entre le sacerdoce et la royauté dans un temps où ils n'eurent jamais plus de sujet d'être unis par la protection que vous donnez à la foi, disaient-ils au roi, à la discipline ecclésiastique et à l'extirpation des hérésies et des nouveautés ». Enfin, ils affirment être « si étroitement attachés » à un roi « qui surpasse par son zèle et par son autorité tous ceux qui ont été devant lui », que « rien n'est capable de les en séparer ». Cette lettre ne paraît pas avoir ému Innocent XI. Mais il ne tarda pas à comprendre qu'il n'avait rien à attendre de la mission du cardinal; puis, les mesures de rigueur continuaient à Pamiers, où éclatait le *schisme de Pamiers*, car le diocèse eut pour un moment deux chefs. Le 7 août 1680, était mort Caulet. Les chanoines légitimes choisirent pour vicaire capitulaire l'archidiacre d'Aubarède, mais dès le 22, il était arrêté et relégué à Jargeau, puis à Caen. Un second, le P. Rech, eut le même sort; le troisième, le P. Cerles, sut se cacher. Cependant le métropolitain nommait à deux reprises un vicaire capitulaire parmi les régalistes, soit franchement, soit après une feinte destinée à donner une apparence canonique à la seconde nomination. Cerles protestait et en appelait au pape. Là-dessus, sur l'ordre du chancelier Le Tellier, le parlement de Toulouse condamnait Cerles à avoir la tête tranchée, 16 avril 1681, et il était exécuté en effigie à Toulouse et à Pamiers. Au même moment, 14 janvier 1681, le parlement ordonnait sous un prétexte financier, en réalité contre le pape, la fermeture du monastère de Charonne. Le roi, avec le concours de l'archevêque de Paris, y avait nommé et installé en 1677 une abbesse, au mépris de tout droit et de toute règle. Les religieuses en avaient appelé au pape, qui avait annulé la nomination faite, blâmé l'archevêque et ordonné aux religieuses de procéder aux élections voulues par leurs règles, 7 août 1679. Innocent XI répondit à toutes ces mesures par une double série de démarches : il continua à négocier; il priait le roi de négocier à Paris par l'intermédiaire de l'évêque de Grenoble, Camus; mais en même temps, il montra qu'il ne céderait rien sur les principes : le 18 décembre 1680, il condamnait comme renfermant une doctrine « schismatique, approchant de l'hérésie, et injurieuse au saint-siège » un livre de l'abbé Gerbais docteur de Sorbonne, agent de Colbert. Ce livre intitulé : *De causis majoribus*, soutenait les théories gallicanes les plus avancées et les plus opposées aux droits du saint-siège. Puis en janvier 1681, un bref excommuniait le vicaire capitulaire nommé à Pamiers par l'archevêque de Toulouse, indirectement frappé. Louis XIV refusa de négocier par l'intermédiaire de Camus qu'il savait hostile à la régale, sous prétexte que ce serait faire injure au cardinal.

Cependant, son dessein apparent d'opposer au pape le clergé de France sembla se dessiner alors. Il eut ici deux auxiliaires, Harlay de Champvallon, prêt à tout, peut-on croire, et l'archevêque de Reims, Le Tellier, qui nourrit, avec son père le chancelier, et même Bossuet, le désir d'un accommodement avec Rome, dont le soin serait remis au clergé. Harlay et lui provoquèrent d'abord la *Petite assemblée de 1681*. Ce fut la réunion des prélats alors présents à Paris. Il y en eut 52



« qui ne résidaient pas ». Le président fut Harlay. L'assemblée tint une première séance le 19 mars : on y détermina les questions à traiter et six commissaires qui furent chargés de préparer les décisions; deux autres séances eurent lieu les 1er et 2 mai. Mais l'assemblée ne décida rien, bien que les prélats se plaignissent de quelques façons d'agir du pape à leur égard et des violations que le pape avait faites du concordat dans ses procédures touchant les affaires de Charonne et de Pamiers. Elle se contenta de demander au roi sous l'impulsion de Le Tellier un concile national ou une assemblée du clergé qui déciderait. Voici comment Fleury résume les actes de la *Petite assemblée :*

« M. de Paris nomma six commissaires pour examiner les affaires avec lui, savoir, les archevêques de Reims, d'Embrun... Le 1er mai, Mgr l'archevêque de Reims, chef de la commission, lut son rapport à l'assemblée : 1° sur la régale, où il conclut que les évêques de France ont eu raison de se soumettre aux déclarations de 1673 et 1675, pour le bien de la paix. — 2° Sur les livres de Gerbais et de David. Sur le premier, on lut un avis des commissaires qui l'*approuve* et ordonne néanmoins que quelques expressions seraient corrigées. Sur le second, dont on s'était plaint à l'assemblée, comme contraire aux droits des évêques, on lut une explication de l'auteur. — 3° Sur l'affaire de Charonne. Sans entrer au fond, l'archevêque de Reims blâme la conduite de la cour de Rome et la forme de procéder sans entendre M. de Paris. — 4° Sur l'affaire de Pamiers. Il conclut de même, s'attachant à la forme et soutenant que l'ordre de la juridiction ecclésiastique, les libertés gallicanes sont violées par ces brefs; que les évêques ne tiennent point leur juridiction immédiate du pape, et que le concordat n'est point une grâce. Conclusion générale : demander au roi un concile général national ou assemblée générale du clergé et cependant publier le procès-verbal de celle-ci. — En conséquence, le 2 de mai, l'assemblée résolut de demander au roi un concile national ou une assemblée générale du clergé, composée de deux députés du premier ordre et de deux du second de chaque province, qui n'auraient en cette assemblée que voix consultative, et le reste, suivant l'avis des commissaires. »

III. L'ASSEMBLÉE DE 1682. — Telle fut l'origine de l'assemblée dite de 1682. Le roi écarta l'idée d'un concile national : il voulait une manifestation unanime de son épiscopat, et si certain qu'il fût après tant d'expériences de la docilité des évêques, il pouvait craindre que sur la question des rapports avec Rome, dans un concile où tous eussent figuré de droit, il ne se trouvât quelques opposants. Puis un concile aboutit à des décisions dogmatiques, sans valeur sans doute si elles n'ont pas l'approbation du saint-siège, mais telles que « une désapprobation eût mis l'Église de France dans la nécessité immédiate ou de se déjuger ou de se précipiter dans le schisme » (Loyson). Il se décida donc pour une « assemblée générale extraordinaire représentant le concile. » Cette assemblée devait différer des assemblées quinquennales ou ordinaires dans lesquelles les représentants élus du clergé traitaient des intérêts de l'ordre, en ce qu'elle était convoquée en dehors des intervalles fixés, qu'elle était appelée à s'occuper de questions exclusivement spirituelles, que, en conséquence, comme cela eût été dans un concile, les députés du second ordre n'avaient que voix consultative et que, enfin, l'on y vit les représentants des conquêtes récentes et pays d'obédience. Cette assemblée, nullement canonique, ne pouvait donc porter aucune décision ayant une valeur doctrinale et canonique. Elle tentera la chose cependant.

1° *Convocation.* — Elle fut convoquée pour le 1er octobre 1681, le 16 juin, par une circulaire envoyée à tous les métropolitains du royaume, sauf aux métropolitains de Besançon et de Cambrai, auxquels le roi adressa le 16 juillet une circulaire spéciale. Il y disait que, « dans une occasion où il s'agissait de matières purement spirituelles, à la décision desquelles tous les évêques de son royaume avaient un égal intérêt, il estimait nécessaire d'y faire venir les députés des provinces, tant de l'ancien clergé de France qui se trouvent ordinairement aux assemblées tenues pour affaires temporelles, que des provinces nouvellement conquises. »

2° *Élections et procuration.* — Cette assemblée fut-elle vraiment représentative du clergé gallican? Louis XIV, qui surveillait toujours de près les élections aux assemblées ordinaires du clergé, intervint cette fois avec activité dans la composition des assemblées provinciales et plus activement encore dans le choix des députés. S'il voulait une démonstration éclatante en sa faveur, il ne voulait pas cependant, bien qu'il eût prononcé le mot de schisme, d'hommes à l'initiative peu mesurée, qui, au lieu d'aider aux négociations, eussent tout compromis. L'assemblée comprit 36 membres du haut clergé, 9 archevêques et 27 évêques dont 26 seulement siégèrent, l'évêque de Viviers ayant été retenu dans son diocèse par ses infirmités. Aux 36 membres du bas-clergé élus il faut ajouter les deux agents généraux du clergé, Desmarets et Bazin de Besons. Tous les élus du haut-clergé dont deux portent le nom de Colbert, qui s'appellent Le Tellier, Phélippaux de la Vrillière, Chavigny, etc., sont profondément pénétrés des doctrines du gallicanisme épiscopal et jaloux vis-à-vis de Rome de leurs privilèges. Il y a cependant parmi eux un groupe plus avancé nettement hostile à Rome; le type est Harlay; du groupe plus modéré le type est Bossuet; entre les deux louvoient des hommes comme le très intelligent archevêque de Reims, Le Tellier. Tous aussi ont le culte du roi, l'élu de Dieu, le vainqueur de l'Europe; tous lui doivent quelque chose et d'abord leur élévation à l'épiscopat. Seul, offre des garanties d'indépendance et n'est pas imbu des doctrines gallicanes, étant d'une autre origine que les concordataires, l'archevêque de Cambrai, Théodore de Brias. Quant aux représentants du bas-clergé, leurs doctrines sont les mêmes que celles du haut-clergé : parmi eux figure même Gerbais; peut-être même leur zèle est-il plus grand, ayant davantage à obtenir. Nulle part d'ailleurs ces élections ne provoquèrent de difficultés. Ces difficultés vinrent plutôt du projet de procuration uniforme envoyé par les agents généraux du clergé et qu'avait dressé, dans la *Petite assemblée,* une commission présidée par l'archevêque Harlay. C'était le programme plus ou moins précis de ce qui allait être fait, programme déjà connu par le procès-verbal de la *Petite assemblée* qui avait été envoyé à tous les prélats du royaume. Il ne fallait pas que l'on pût objecter, dans l'assemblée ou au dehors, le défaut de pouvoirs chez les députés. Les assemblées provinciales donnaient à leurs représentants le pouvoir « de se transporter en la dite ville de Paris... et là, délibérer en la manière contenue dans la résolution des dites assemblées (de mars et mai 1681) des moyens de pacifier les différends qui sont, touchant la régale, entre notre Saint-Père le pape d'une part et le roi notre sire de l'autre, consentir tous les actes qu'ils estimeront nécessaires... pour les terminer, et iceux signer aux clauses et aux conditions que l'assemblée avisera bon être; comme aussi leur donnent charge et commandement exprès d'employer toutes les voies convenables pour réparer les contraventions qui ont été commises par la cour de Rome aux décrets du concordat *de causis et de frivolis appellationibus,* dans les affaires de Charonne, de Pamiers et de Toulouse et autres qui seraient survenues ou pourraient survenir; conserver la juridiction des ordinaires du royaume et les degrés d'icelle en la forme réglée par le concordat; faire qu'en cas d'appel

à Rome le pape députe des commissaires en France pour le juger; procurer par toutes sortes de voies dues et raisonnables, la conservation des maximes et libertés de l'Église gallicane, et généralement prendre à la pluralité des voix, toutes les résolutions, et passer, pour les causes ci-dessus expliquées, tous les actes qui seront requis, encore qu'il y eût chose qui demandât un mandement plus spécial que celui contenu en ces présentes... ».

Il y eut des protestations sur le rôle purement consultatif fixé pour les premières lignes de cette procuration au clergé de second ordre; il y en eut, et aussi des modifications, portant sur les questions elles-mêmes. Elles vinrent surtout de Besançon et d'Aix. A Aix, le cardinal Grimaldi hésita même à convoquer l'assemblée de sa province.

3° *Constitution.* — L'assemblée se réunit le 30 octobre aux Augustins. Elle choisit : pour présidents, l'archevêque de Paris désigné par sa situation, son âge et la faveur royale (Louis XIV avait écarté de l'assemblée les archevêques plus âgés que Harlay et qui eussent pu lui disputer la présidence), et l'archevêque de Reims désigné par Harlay; pour promoteurs, Chéron et Coquelin, et pour secrétaires, Mancroix et Courcier, tous quatre de second ordre. Le dimanche 9 novembre, à la messe du Saint-Esprit, Bossuet prononça son fameux discours sur l'unité de l'Église. Sur le rôle de Bossuet dans l'assemblée de 1682, voir t. II, col. 1063.

4° *Les actes de l'assemblée.* — Il fut d'abord question de la régale. « L'assemblée ne fut pas toute servile. » Lavisse. Colbert et d'autres gallicans avancés avaient conseillé au roi de signifier simplement ses volontés à l'assemblée dont le rôle eût été de prendre simplement acte. Les choses ne se passèrent pas ainsi. L'assemblée délibéra et elle ne reconnut pas simplement le droit que prétendait le roi. Une commission dite de la régale fut nommée. Le 11 décembre, son rapporteur, Le Tellier, proposait et l'assemblée acceptait cette transaction : elle consentait à l'extension de la régale telle que l'avait proclamée l'édit de 1673, mais le roi s'engageait à soumettre ses nominations en régale « aux bénéfices ayant charge d'âmes » à l'approbation de l'autorité ecclésiastique. Le rapporteur ne se prononçait pas sur le fond de la question : implicitement même, il affirmait le droit de l'Église; mais il partait de ce principe que « les maximes des parlements étant invincibles dans l'esprit de nos magistrats », il importait « de chercher sur ce fondement les tempéraments nécessaires pour ne point porter aux extrémités une matière si contentieuse ». Cf. Bossuet, *Lettre CIV*, édit. Lachat. Le 19 décembre, Harlay et Le Tellier proposèrent au roi ce plan d'accommodement; le roi nomma une commission qui examina la question, du 20 décembre 1681 au 11 janvier 1682; la commission fut partagée, mais le roi donna son approbation à un arrangement probablement concerté à l'avance entre lui et les présidents de l'assemblée et cet édit royal, donné à Saint-Germain en Laye et enregistré au parlement le 24 janvier 1682, fit de l'arrangement une loi d'État :

Avons par ce présent édit perpétuel et irrévocable, dit, statué et ordonné : ...Que nul ne puisse être pourvu dans toutes les églises cathédrales et collégiales de notre royaume, par Nous et nos successeurs, des doyennés et autres bénéfices ayant charge d'âmes, qui pourront vaquer en régale, ni des archidiaconex, théologalles, pénitenceries et autres bénéfices, dont les titulaires ont droit particulièrement, et en leur nom, d'exercer quelque juridiction et fonction spirituelle et ecclésiastique, s'il n'a l'âge, les degrés et autres capacités prescrites par les saints canons et par nos ordonnances. Voulons que ceux qui seront pourvus par nous de ces bénéfices se présentent aux vicaires généraux établis par les chapitres, si les églises sont encore vacantes, ou aux prélats, s'il y en a eu de pourvus, pour en obtenir l'approbation et mission canonique, avant que de pouvoir faire aucune fonction...

Le 3 février 1682, l'assemblée donnait son solennel *Acte de consentement du clergé à l'extension de la régale* ainsi définie. Puis, le même jour, elle en écrivit au pape, « espérant », disait l'acte de consentement, que notre Très Saint-Père le pape voulant bien entrer dans le véritable intérêt de nos Églises... et se laissant toucher aux motifs qui nous ont inspiré cette conduite, donnera sa bénédiction apostolique à cet ouvrage de paix et de charité. » En d'autre temps, un autre pape eût pu accepter cette transaction, mais, en l'état de la question, Innocent XI ne pouvait y songer. La question avait été posée sur le terrain des principes : on opposait l'indépendance du roi à l'indépendance de l'Église; d'autre part, le pape s'était trop nettement prononcé. Il mit à répondre un retard qui blessa l'assemblée, fut pour quelque chose dans la déclaration du 19 mars, et irrita le roi qui apportait dans ses relations avec Rome « une majesté continuellement en éveil et continuellement froissée. » Hanotaux. Enfin, il répondit par le bref *Paternæ caritati*, daté du 11 avril 1682, mais remis et lu seulement à l'assemblée au commencement de mai. Après avoir reproché aux évêques de n'avoir agi que sous l'empire de la crainte et d'avoir cédé sur une question « qui non seulement renverse la discipline de l'Église, mais expose l'intégrité de la foi, comme le prouvent les expressions mêmes des décrets royaux attribuant au prince le droit de conférer les bénéfices... comme étant un apanage qui date, pour le roi, de l'époque où la couronne a été placée sur sa tête », il continue en ces termes : « Nous n'avons pu lire sans un frémissement d'horreur cette partie de votre lettre où, déclarant renoncer à votre droit, vous l'avez cédé au monarque : comme si vous étiez, non les simples gardiens, mais les arbitres suprêmes des Églises qui vous furent confiées... C'est pourquoi nous improuvons, cassons et annulons *tout ce qui s'est fait dans cette assemblée relativement à la régale, ainsi que tout ce qui a suivi cette disposition et tout ce qui pourrait être attenté désormais.* Nous déclarons tous ces actes nuls et de nul effet, quoique étant déjà par eux-mêmes d'une nullité manifeste... »

Dans l'intervalle, l'assemblée avait jugé contre le pape les affaires de Charonne, de Pamiers et de Toulouse et surtout rédigé les quatre articles qui sont du 19 mars, antérieurs ainsi au bref du 11 avril sur lequel ils ont influé, quoiqu'ils n'y soient pas mentionnés.

5° *La fin de l'assemblée.* — Le bref *Paternæ caritati* irrita profondément l'assemblée, et comme il était connu, elle voulut se disculper devant l'opinion. Elle signa le 6 mai un acte bien regrettable qui porte en tête le mot de *Protestatio* (Gérin). Cet acte commence ainsi : *Ecclesia gallicana suis se regit legibus, propriasque consuetudines inviolate custodit, quibus Gallicani pontifices majores nostri nulla definitione, nulla auctoritate derogatum esse voluerunt.* L'assemblée voulait l'envoyer à tous les évêques et ecclésiastiques de France avec une lettre que Bossuet rédigea et où « il était impossible qu'il ne laissât pas percer une vertueuse sensibilité, en repoussant les accusations si graves qu'un pape avait portées au tribunal du public contre l'Église d'une grande nation. » Cette lettre ne fut pas envoyée. Louis XIV ne laissa pas à l'assemblée le temps d'en prendre connaissance : le 9 mai, il suspendait ses séances, à la grande surprise des évêques. Mais Louis XIV ne voulait pas amener le pape aux mesures extrêmes. Le 29 juin, il ajournait au 1er novembre cette assemblée devenue dangereuse : en attendant, les évêques devaient se rendre dans leurs diocèses. Le 1er juillet, ils tinrent leur dernière séance et prirent une délibération où il était dit que l'assemblée « ne s'abstient de prendre une résolution sur le bref que Sa Sainteté lui a écrit en réponse à sa lettre du 3 février dernier que pour obéir au roi et pour l'amour de



la paix, puisque rien ne lui serait plus facile que de justifier sa conduite par des moyens invincibles. » Louis XIV poussa plus loin encore la prudence : s'il protesta contre le bref du 11 avril, ce fut secrètement, le 1er août, auprès du parlement; puis il fit entendre « qu'il ne jugeait pas encore à propos qu'on rendît public et qu'on imprimât le procès-verbal de l'assemblée de 1682. » Bossuet. Il ne fut même pas déposé aux archives du clergé. La paix n'était point faite cependant, mais à la régale succédait au premier plan la question des « quatre articles ». Bossuet avait rédigé et l'assemblée s'apprêtait à voter un décret condamnant un certain nombre de propositions morales *probabilistes*. La lettre royale du 29 juin empêcha la discussion et le vote. Le travail sera repris par l'assemblée ordinaire de 1700.

IV. Les quatre articles. — 1° *Les précédents*. — En 1663, durant le conflit que provoqua l'affaire du 20 août 1662 ou de la garde corse, Louis XIV, qui voulait déjà prendre sur Rome « l'ascendant de la crainte », Hanotaux, avait usé entre autres d'une déclaration doctrinale sur les pouvoirs du pape. Mais il l'avait demandée à la faculté de théologie de Paris, qui le 8 mai présentait à Louis XIV, conduite par Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, proviseur de Sorbonne, les six propositions suivantes ou propositions de Sorbonne, qui développent avec plus ou moins d'embarras les deux maximes fondamentales du gallicanisme : « Le roi de France n'a pas de supérieur sur terre; le pape est inférieur à l'Église même en concile, » et qui seront le point de départ des quatre articles :

1. Non esse doctrinam facultatis quod summus pontifex aliquam in temporalia regis christianissimi auctoritatem habeat; imo facultatem semper obstitisse etiam iis qui indirectam tantummodo esse illam auctoritatem voluerunt.	1. Ce n'est point la doctrine de la faculté (de théologie de Paris) que le pape ait aucune autorité sur le temporel du roi très chrétien; au contraire, elle a toujours résisté, même à ceux qui n'ont voulu lui attribuer qu'une puissance indirecte.
2. Esse doctrinam facultatis ejusdem, quod rex christianissimus nullum omnino cognoscit nec habet in temporalibus superiorem, præter Deum, eamque suam esse antiquam doctrinam e qua nunquam recessura est.	2. C'est la doctrine de la faculté que le roi très chrétien ne reconnaît et n'a d'autre supérieur au temporel que Dieu seul, que c'est son ancienne doctrine de laquelle elle ne se départira pas.
3. Doctrinam facultatis esse quod subditi fidem et obedientiam regi christianissimi ita debent, ut ab iis nullo prætextu dispensari possint.	3. C'est la doctrine de la faculté que les sujets du roi très chrétien lui doivent tellement la fidélité et l'obéissance qu'ils ne peuvent en être dispensés sous quelque prétexte que ce soit.
4. Doctrinam facultatis esse non probare nec unquam probasse propositiones ullas regis christianissimi auctoritati, aut germanis Ecclesiæ gallicanæ libertatibus et receptis in regno canonibus contrarias; verbi gratia, quod summus pontifex possit deponere episcopos adversus eosdem canones.	4. La faculté n'approuve point et elle n'a jamais approuvé aucune proposition contraire à l'autorité du roi très chrétien, aux véritables libertés de l'Église gallicane et aux canons reçus dans le royaume, par exemple, que le pape puisse déposer les évêques contre la disposition des mêmes canons.
5. Doctrinam facultatis non esse quod summus pontifex sit supra concilium œcumenicum.	5. Ce n'est pas la doctrine de la faculté que le pape soit au-dessus du concile général.
6. Non esse doctrinam vel dogma facultatis, quod summus pontifex, nullo accedente Ecclesiæ consensu, sit infallibilis.	6. Ce n'est pas la doctrine de la faculté que le pape soit infaillible, lorsqu'il n'intervient aucun consentement de l'Église.

Ces six articles avaient été enregistrés par le parlement de Paris et par tous les autres, et une déclaration royale du 5 août 1663 fit défense d'enseigner dans le royaume une doctrine contraire à ces six articles.

2° *Les discussions*. — Comment l'assemblée de 1682 fut-elle amenée à reprendre ce travail? Si haute que fût l'autorité de la faculté de théologie, elle ne l'était pas assez pour que ses décisions s'imposassent aux consciences; les six propositions d'ailleurs avec leur forme négative ou leurs formules restrictives n'étaient ni assez nettes ni assez précises. C'est ce qu'indiqua le promoteur Cocquelin, quand il introduisit la question le 26 novembre devant l'assemblée : « Lorsque ces articles parurent, disait-il, plusieurs personnes habiles crurent que l'on pouvait en exprimer quelques-uns d'une manière plus précise et plus positive. Ajoutez à ces articles ce que vous jugerez à propos; et, pour laisser à la postérité un monument précis et constant de la doctrine de l'Église gallicane dans une matière qui ne peut être trop nettement expliquée, changez ce qui n'est qu'une simple déclaration d'un jugement doctrinal de la faculté de théologie, en une décision de l'Église gallicane, qui tienne lieu de chose jugée au moins pour toute la France. »

Que la question de la puissance du pape vis-à-vis du roi et vis-à-vis de l'épiscopat fût reprise, c'était dans la logique de l'état de guerre où l'on se trouvait et aussi dans la logique des choses : elle faisait le fond de toutes les querelles élevées. Qu'elle fût définitivement tranchée, beaucoup le désiraient : les uns, comme l'archevêque de Reims, qui avait eu l'initiative de l'assemblée, afin d'empêcher désormais ces odieux conflits; les autres, comme Colbert et l'archevêque Harlay ou le P. La Chaise, plus ou moins personnellement hostiles au pape, pour fortifier l'autorité du roi et en finir avec Rome. Ce fut sous ces influences que le promoteur introduisit la question à l'assemblée qui nommait le même jour une *commission pour les six articles de Sorbonne*.

Cette commission comprit 12 membres, dont Harlay, président, l'évêque de Tournai, de Choiseul-Praslin, rapporteur, Le Tellier et Bossuet. Bossuet voulut d'abord limiter la tâche de la commission au maintien du *statu quo* : dans l'état présent des choses, il jugeait inopportun de décider dans une matière aussi délicate. Il gagna même à ses idées Choiseul-Praslin, puis Le Tellier; mais Colbert et Harlay veillaient. Louis XIV voulut que l'on décidât. Bossuet essaya de gagner du temps; il proposa « d'examiner toute la tradition »; mais Louis XIV demanda une décision rapide, apparemment irrité du silence que gardait le pape sur ses concessions relatives à la régale et sur la lettre des évêques du 3 février. Le rapporteur Choiseul-Praslin dut donc dresser des propositions : il s'en tira « mal et scolastiquement ». Émery. Il affirmait entre autres que le saint-siège et le pape peuvent tomber dans l'hérésie. Il fut vigoureusement combattu par Bossuet qui soutenait, lui, l'indéfectibilité du siège de Pierre. Bossuet l'emporta; l'évêque de Tournai renonça à la rédaction des articles; la commission en chargea Bossuet. Ce fut néanmoins Choiseul-Praslin qui en resta le rapporteur devant l'assemblée et les soutint le 17 mars. Cf. Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai*, Tournai, 1907. Les quatre articles sont-ils tels que Bossuet les avait rédigés? Les historiens discutent. Cf. Gérin, *Recherches sur l'Assemblée de 1682*, 2e édit., p. 343, et Loyson, *L'Assemblée de 1682*, p. 351, note. En tous cas, ils entraînèrent bien des discussions au sein de la commission. « Assemblées chez l'archevêque de Paris, dit Fleury, où *propositions* examinées. Disputes. On voulait y faire mention des appellations au concile. Évêque de Meaux résista : ont été nommément condamnées par des bulles de Pie II et Jules II : engagés à Rome à les condamner. ne reculent jamais. Ne donner prise à blâmer nos propositions. » *Nouveaux opuscules*, p. 210 sq. La déclaration fut souscrite le 19 mars par tous les membres présents à l'assemblée, 34 archevêques et évêques, 35 ecclésiastiques du second rang et les 2 agents généraux du clergé. L'archevêque de Cam-

brai, après avoir fait remarquer qu'il avait été nourri « dans des maximes opposées à celles de l'Église de France », signa les quatre articles « d'autant plus volontiers qu'on ne prétendait pas en faire une décision de foi, mais seulement en adopter l'opinion ». Bossuet eût voulu ne publier les quatre articles qu'accompagnés d'une sorte d'apologie qu'il avait déjà préparée et où il avait prétendu réunir les meilleures preuves des doctrines gallicanes; mais Harlay s'y opposa, probablement pour ne pas provoquer des controverses. Cf. Bausset, *Histoire de Bossuet*, l. VI. L'assemblée se contenta d'adresser avec les quatre articles à tous les évêques de France une lettre également datée du 19 mars et que rédigea Choiseul-Praslin. Il y dit l'inspiration à laquelle les députés ont obéi : le maintien de l'unité catholique et de la paix, le désir « de rappeler à l'esprit des fidèles le souvenir des règles anciennes, à l'abri desquelles toute l'Église gallicane... fût tellement en sûreté que jamais personne... ne pût passer les bornes que nos pères ont posées et qu'ainsi la vérité, mise dans son jour, nous mît elle-même à couvert de tout danger de division », le désir aussi de faire comprendre aux dissidents combien sont injustes leurs attaques contre l'Église romaine; il y explique les principes sur lesquels reposent les quatre articles; il conclut enfin par cette demande qui est le but de la lettre : « Nous conjurons votre charité et votre piété, comme les Pères du Ier concile de Constantinople conjuraient autrefois les évêques du concile romain, en leur envoyant les actes de ce concile, de *confirmer par vos suffrages* tout ce que nous avons déterminé pour assurer à jamais la paix de l'Église de France, et de donner vos soins afin que la doctrine que nous avons jugée, d'un commun consentement, devoir être publiée, soit reçue dans vos églises et dans vos universités et les écoles qui sont de votre juridiction, ou établies dans vos diocèses, et qu'il ne s'y enseigne jamais rien de contraire. Il arrivera, par cette conduite, que, de même que le concile de Constantinople est devenu universel et œcuménique par l'acquiescement des Pères du concile de Rome, notre assemblée deviendra aussi par votre unanimité un concile national de tout le royaume, et que les articles de doctrine que nous vous envoyons seront des canons de toute l'Église gallicane, respectables aux fidèles et dignes de l'immortalité. »

3° *Le texte.* — Il fut rédigé en latin, comme, du reste, la lettre du 19 mars aux évêques et la lettre sur le bref du 11 avril :

Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio die 19 martii 1682.

Ecclesiæ gallicanæ decreta et libertates a majoribus nostris tanto studio propugnatas, eorumque fundamenta, sacris canonibus et Patrum traditione nixa, multi diruere moliuntur, nec desunt qui earum obtentu primatum B. Petri ejusque successorum Romanorum pontificum a Christo institutum, iisque debitam ab omnibus christianis obedientiam, sedis apostolicæ, in qua fides prædicatur et unitas servatur Ecclesiæ, reverendam omnibus gentibus majestatem imminuere non vereantur. Hæretici quoque nihil prætermittunt quo eam potestatem, qua pax Ecclesiæ continetur, invidiosam et gravem regibus et populis ostentent, iisque fraudibus simplices animas ab Ecclesiæ matris Christique adeo communione dissocient. Quæ ut incommoda propulsemus, Nos, archiepiscopi et episcopi, Parisiis mandato regis congregati, Ecclesiam gallicanam repræsentantes, una cum cæteris ecclesiasticis viris nobiscum deputatis, diligenti tractatu habito, hæc sancienda et declaranda esse diximus :

Déclaration du clergé de France sur la puissance ecclésiastique du 19 mars 1682.

Plusieurs s'efforcent de renverser les décrets de l'Église gallicane, ses libertés qu'ont soutenues avec tant de zèle nos ancêtres, et leurs fondements, appuyés sur les saints canons et la tradition des Pères. Il en est aussi qui sous le prétexte de ces libertés ne craignent pas de porter atteinte à la primauté de saint Pierre et des pontifes romains, ses successeurs, institués par Jésus-Christ, à l'obéissance qui leur est due par tous les chrétiens et à la majesté, si vénérable aux yeux de toutes les nations, du siège apostolique, où s'enseigne la foi et se conserve l'unité de l'Église. Les hérétiques, d'autre part, n'omettent rien pour présenter cette puissance, qui renferme la paix de l'Église comme insupportable aux rois et aux peuples, et pour séparer par ces artifices les âmes simples de la communion de l'Église et de Jésus-Christ. C'est dans le dessein de remédier à de tels inconvénients que nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris par ordre du roi, avec les autres députés qui représentent l'Église gallicane, avons jugé convenable, après une mûre délibération, d'établir et de déclarer :

I. Beato Petro ejusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad æternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino : *Regnum meum non est de hoc mundo;* et iterum : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo;* ac deinde stare apostolicum illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ, directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac præstito fidelitatis sacramento solvi posse, eamque sententiam publicæ tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiæ quam imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et sanctorum exemplis consonam omnino retinendam.

I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que toute l'Église même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles, Jésus-Christ nous apprenant lui-même que *son royaume n'est point de ce monde;* et en un autre endroit, *qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu;* et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut être en rien altéré ou ébranlé : *Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre : celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu.* Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement ou indirectement par l'autorité des chefs de l'Église; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou relevés du serment de fidélité, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins utile à l'Église qu'à l'État, doit être inviolablement suivie, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints.

II. Sic autem inesse apostolicæ sedi ad Petri successoribus Christi vicariis rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi Constantiensis a sede apostolica comprobata, ipsoque Romanorum pontificum ac totius Ecclesiæ usu confirmata, atque ab Ecclesia gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate conciliorum generalium quæ sessione quarta et quinta continentur, nec probari a gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant.

II. Que la plénitude de puissance que le saint-siège apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle que les décrets du saint concile œcuménique de Constance, dans les sessions IVe et Ve, approuvés par le saint-siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Église et des pontifes romains, observés religieusement par toute l'Église gallicane, demeurent dans toute leur force et vertu, et que l'Église de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent en disant que leur autorité n'est pas établie, qu'ils ne sont

	point approuvés ou qu'ils ne regardent que le temps de schisme.
III. Hinc apostolicæ potestatis usum moderandum per canones Spiritus Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos : valere etiam regulas, mores et instituta a regno et Ecclesia gallicana recepta, Patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem apostolicæ sedis, ut statuta et consuetudines tantæ sedis et Ecclesiarum consensione formatæ, propriam stabilitatem obtineant.	III. Qu'ainsi l'usage de la puissance apostolique doit être réglé suivant les canons faits par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect général, que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume doivent être maintenues et les bornes posées par nos pères demeurer inébranlables; qu'il est même de la grandeur du saint-siège apostolique que les lois et coutumes, établies du consentement de ce siège respectable et des Églises, subsistent invariablement.
IV. In fidei quoque quæstionibus præcipuas summi pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit.	IV. Que, quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Églises, chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne.
Quæ accepta a Patribus ad omnes Ecclesias gallicanas atque episcopos in Spiritu Sancto auctore præsidentes, mittenda decrevimus, ut idipsum dicamus omnes, simusque in eodem et in eadem sententia.	Ce sont là les maximes que nous avons reçues de nos pères, nous avons arrêté de les envoyer à toutes les Églises de France et aux évêques qui y président par l'autorité du Saint-Esprit, afin que nous disions tous la même chose, que nous soyons tous dans les mêmes sentiments et que nous suivions tous la même doctrine.

4° *Valeur doctrinale.* — Dans l'état présent de la doctrine et depuis le concile du Vatican, il est impossible de soutenir la déclaration de 1682, sans hérésie, non en raison du 1er article auquel on ne saurait opposer une décision de foi, cf. Léon XIII, encyclique *Immortale Dei,* mais en raison des trois autres. Mais quelle fut en 1682 la valeur doctrinale des quatre articles? L'assemblée de 1682 n'étant pas canonique ne pouvait rendre de décisions canoniques, à supposer même, ce qui ne fut pas, que tous les évêques français eussent manifesté une approbation formelle. Elle avait si bien compris cette faiblesse qu'elle essaya d'obtenir cette approbation pour étayer son œuvre. Les quatre articles étaient d'ailleurs en opposition avec la doctrine commune de l'Église, avec les convictions de beaucoup de sujets de Louis XIV, ultramontains, ou habitués à respecter la liberté en matières controversées, et même avec l'attitude ou les décisions antérieures du clergé gallican. Ainsi il faut remarquer, *sur le 1er article :* il est la consécration d'un article fondamental du gallicanisme parlementaire, dont les légistes tiraient les conséquences les plus graves : le roi ne peut être excommunié pour le fait de sa charge; il peut convoquer des conciles nationaux et provinciaux et, avec leur concours, il peut porter des lois et règlements sur l'ordre et la discipline ecclésiastiques; les bulles du pape ne s'exécutent pas en France sans la permission de l'autorité temporelle, le roi est seul juge en France, etc.; et c'est à soutenir cette tradition des légistes que Bossuet apporte les textes de l'Évangile; il est exactement cet article du Tiers de l'Ile de France que le Tiers-État voulut mettre en tête de son cahier général aux États-Généraux de 1614 et auquel le clergé s'opposa avec tant d'énergie : « Le roi sera supplié de faire arrêter en l'assemblée de ses États, pour loi fondamentale du royaume..., que, comme il est reconnu souverain en son État, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume, pour en priver les personnes sacrées de nos rois, ni dispenser ou absoudre leurs sujets de la fidélité ou obéissance qu'ils lui doivent, pour quelque cause ou prétexte que ce soit. Que tous les sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, tiendront cette loi pour sainte et véritable... laquelle sera jurée et signée dorénavant par tous les bénéficiers et officiers du royaume. Tous précepteurs, régents, docteurs, prédicateurs seront tenus de l'enseigner et publier. » — *Sur le 2e article :* il repose sur une erreur : les décrets des sessions IVe et Ve du concile de Constance qui proclament au moins indirectement la supériorité des conciles œcuméniques sur les papes, n'ont été ni approuvés par les papes, ni confirmés par la pratique de toute l'Église, et il était en opposition avec la croyance commune. Voir t. III, col. 1292. — *Sur le 3e article :* sa rédaction est fort vague; il affirme d'abord que les papes doivent diriger l'Église d'après les canons : ils ne l'ont jamais nié, mais il l'affirme comme une conséquence de l'article 2e, c'est-à-dire, d'après une théorie attribuée à Gerson, comme une conséquence de ce fait que les canons émanent d'une puissance supérieure, celle des évêques réunis en concile. Cet article prétend aussi lier le pape « par les libertés de l'Église gallicane », théorie dangereuse, puisque sous ces mots pouvaient bien être entendus, malgré les dénégations des évêques, les 83 articles de Pierre Pithou, et qu'à tout le moins elle amenait l'Église gallicane à ne reconnaître entre elle et le pape d'autre juge qu'elle-même. Enfin, on a pu voir aussi dans cet article une volonté d'opposer aux canons des anciens conciles la discipline actuelle de l'Église, distinction derrière laquelle se sont abrités tous les schismatiques, par exemple, les constitutionnels. — *Sur le 4e article,* qui est peu clair — car qu'est-ce que cette « part principale » qu'a le pape dans les questions de foi? sous quelle forme devra se donner « le consentement de l'Église »? — et qui nie l'infaillibilité du pape. « Cet article, contraire à l'enseignement de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, était de plus opposé aux définitions données par les conciles œcuméniques de Lyon (1245) et de Florence (1439), et, ce qui est plus piquant, aux déclarations faites en 1625 et 1653 par deux assemblées générales du clergé de France lui-même. » Chénon, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VI, p. 257. Et Pierre de Marca, archevêque de Paris, écrivait en 1660 : « L'infaillibilité du pape est enseignée en Espagne, en Italie et dans tous les pays du monde chrétien, si bien que le sentiment contraire, professé par les docteurs de Paris, doit être classé parmi les opinions simplement tolérées. » Cité dans le t. XXVI des *Œuvres* de Bossuet, édit. Vivès, p. 21, note.

5° *La déclaration de 1682, loi d'État.* — Le 20 mars 1682, par un édit enregistré au parlement le 23, Louis XIV faisait de la déclaration du clergé une loi d'État, sur la demande même de l'assemblée. Il y était dit :

1. Défendons à tous nos sujets et aux étrangers étant dans notre royaume, séculiers et réguliers de quelque ordre, congrégation et société qu'ils soient, d'enseigner dans leurs maisons, collèges et séminaires, ou d'écrire aucune chose contraire à la doctrine contenue en icelle.

2. Ordonnons que ceux qui seront dorénavant choisis pour enseigner la théologie dans tous les collèges de chaque université, soit qu'ils soient séculiers ou réguliers, souscriront ladite déclaration aux greffes des facultés de théologie, avant de pouvoir faire cette fonction dans les collèges, ou les maisons séculières et régulières, qu'ils se soumettront à enseigner la doctrine qui y est expliquée, et que les syndics des facultés de théologie présenteront aux ordinaires des lieux et à nos procureurs généraux

des copies desdites soumissions, signées par les greffiers des dites facultés.

3. Que dans tous les collèges et maisons desdites universités, où il y aura plusieurs professeurs, soit qu'ils soient réguliers ou séculiers, l'un d'eux sera chargé tous les ans d'enseigner la doctrine contenue en ladite déclaration; et dans les collèges où il n'y aura qu'un seul professeur, il sera obligé de l'enseigner, l'une des trois années consécutives.

4. Enjoignons aux syndics des facultés de théologie de présenter tous les ans, avant l'ouverture des leçons, aux archevêques et évêques des villes où elles sont établies, et d'envoyer à nos procureurs généraux les noms des professeurs qui seront chargés d'enseigner ladite doctrine et auxdits professeurs de représenter auxdits prélats et auxdits procureurs généraux les écrits qu'ils dicteront à leurs écoliers, lorsqu'ils leur ordonneront de le faire.

5. Voulons qu'aucun bachelier, soit séculier ou régulier, ne puisse être dorénavant licencié tant en théologie qu'en droit canon, ni être reçu docteur qu'après avoir soutenu ladite doctrine dans une de ses thèses, dont il fera apparoir à ceux qui ont droit de conférer ces degrés dans les universités.

6. Exhortons, et néanmoins enjoignons à tous les archevêques et évêques de notre royaume... d'employer leur autorité pour faire enseigner dans l'étendue de leurs diocèses la doctrine contenue dans ladite déclaration faite par lesdits députés du clergé.

7. Ordonnons aux doyens et syndics des facultés de théologie de tenir la main à l'exécution des présentes..., etc.

Cet édit ratifiait toute une série de demandes du clergé relatives à la déclaration, sauf celle-ci : « Que le serment que les bacheliers de théologie font à Paris au commencement de tous leurs actes, dans lequel on a introduit, depuis quarante ou cinquante ans, l'allégation de ne rien dire qui soit contraire aux décrets et constitutions des papes sans restriction, sera réformé et que pour cet effet, on ajoutera à la fin de ce serment : *Décrets et constitutions des papes acceptés par l'Église.* » Cette clause aurait eu, à tout le moins, le danger d'infirmer les condamnations des jansénistes, de provoquer une opposition violente de la part de la faculté de théologie et de montrer ainsi que l'unité doctrinale de l'Église gallicane n'était point complète.

Le parlement à qui l'édit du 20 mars accordait un droit de contrôle sur l'enseignement des facultés de théologie, collèges et maisons dépendant de l'université, et dont la déclaration consacrait certains principes, enregistra l'édit royal sans opposition, le 23 mars. Il y eut bien une protestation du procureur général Harlay; mais ce fut pour faire remarquer que l'indépendance de la couronne n'avait pas besoin d'être confirmée par une décision de la puissance spirituelle et pour regretter que le clergé n'eût pas infligé, dans le 1er article de sa déclaration, une censure directe à « ce qui s'y trouve opposé ».

6° *L'opposition.* — La faculté de théologie de Paris, qui était une puissance dogmatique rivale du concile national, n'accepta pas facilement les quatre articles et l'édit du 20 mars. Il y avait à cela des raisons d'ordre différent : elle prétendait bien n'être pas tenue d'assujettir son enseignement aux décisions d'une assemblée du clergé, et surtout ne pas relever du parlement; puis un certain nombre de ses docteurs avaient des tendances ultramontaines et la doctrine énoncée touchant l'infaillibilité pontificale la choquait spécialement. Cf. Cauchie, *Le gallicanisme en Sorbonne,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, t. III et IV (1902-1904). Ce fut seulement le 16 juin que fut obtenue de haute lutte, pour ainsi dire, par la cour alliée au parlement, l'enregistrement par la faculté de théologie des quatre articles et de l'édit complémentaire. La cour prit même des mesures de rigueur contre les plus récalcitrants. L'université de Douai, au centre de pays récemment annexés, disait au roi « la grande aversion de tous ses fidèles sujets, qui sont dans ces pays réunis à sa couronne, de la déclaration du clergé de France, qui regarde la puissance ecclésiastique ». L'historien de Bossuet signale que, dès 1683, « on vit éclore une foule d'écrivains qui crurent s'illustrer en se livrant aux plus violentes déclarations contre l'Église gallicane. » Et il signale, d'après la préface mise par Bossuet à sa *Défense de la déclaration* : 1° deux écrits émanés de l'université de Louvain, intitulés l'un : *Ad illustrissimos et reverendissimos Galliæ episcopos disquisitio theologico-juridica super Declaratione cleri gallicani facta Parisiis 19 martii 1682;* l'autre : *Doctrina quam de primatu, auctoritate et infallibilitate Romanorum pontificum tradiderunt Lovanienses sacræ theologiæ magistri, ac professores tam veteres quam recentiores,* etc., *Declarationi cleri gallicani de ecclesiastica potestate nuper editæ opposita;* 2° la censure portée par l'archevêque de Gran ou Strigonie, primat de Hongrie, Georges Szelepsemi, en son nom et au nom de tous ses collègues dans l'épiscopat, « avec les abbés, les préposés, les chapitres, et avec un grand nombre de professeurs de théologie, hommes éminents dans la connaissance des saints canons. » Il dit que les quatre articles sont « des propositions choquantes pour les oreilles chrétiennes et à tous égards détestables », que « condamnent et réfutent assez la tradition constante des saints Pères, les décrets des conciles œcuméniques et les témoignages formels de la parole de Dieu », et après les avoir condamnés et proscrits, il défend à tous les fidèles « de les lire, tenir et encore bien plus de les enseigner », en attendant le jugement définitif du saint-siège; 3° un traité in-fol. du savant cardinal d'Aguirre intitulé : *Defensio cathedræ sancti Petri adversus Declarationem nomine illustrissimi cleri gallicani editam Parisiis,* etc. Ces attaques furent telles que Bossuet, se sentant atteint, crut bon de défendre son œuvre et entreprit une *Défense de la déclaration.* Il la termina en 1685. Les circonstances ne lui permirent pas de la publier : Louis XIV ne voulait pas aigrir sa querelle avec Rome. Cependant du dehors les attaques contre les quatre articles continuaient : entre autres de 1693 à 1695, Roccaberti, archevêque de Valence, publiait contre la déclaration 3 in-fol. sous ce titre : *De Romani pontificis auctoritate,* que soulignèrent encore les louanges adressées à l'auteur par Innocent XII. Bossuet, dans un *Mémoire* au roi, demanda la suppression en France des ouvrages de Roccaberti, ce que le parlement accorda dans un arrêt du 20 décembre 1695. Puis il reprit sa *Défense de la déclaration,* pour la remanier, afin de la mettre au point en face des nouveaux critiques et aussi y introduire les changements qu'exigeaient les circonstances, principalement celle-ci : qu'une trêve venait d'être signée entre Louis XIV et le saint-siège et que Louis XIV avait promis de ne plus rappeler les *quatre articles.* Bossuet, entre autres choses, modifia le titre et à la place de *Defensio declarationis cleri gallicani,* il mit : *Gallia orthodoxa sive vindiciæ scholæ Parisiensis totiusque cleri gallicani.* Malgré tout, le livre ne parut qu'après sa mort. Une première édition, faite à l'insu de Bossuet, évêque de Troyes, héritier des manuscrits de son oncle, contient la première rédaction de l'ouvrage, celle au titre : *Defensio declarationis quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus 19 martii 1682 ab Ill. et Rev. J. B. Bossuet,* 2 in-4°, Luxembourg, 1730; Bâle, 1730. Une traduction française des six premiers livres environ parut en 1735 sous la signature de Buffard. Une seconde édition, entreprise par l'abbé Leroy sur les manuscrits de la seconde rédaction, parut seulement après la mort de Bossuet, évêque de Troyes, avec ce titre : *Defensio declarationis conventus cleri gallicani an. 1682 de ecclesiastica potestate,* 2 in-4°, Amsterdam (Paris), 1745. Une traduction française, faite par Leroy en 3 in-4°, parut la même année à Amsterdam (Paris); elle fut réimprimée en 1774 et alors dédiée à Montazet, archevêque de Lyon, sous ce titre : *Défense de la Déclaration... traduite en français avec des notes histo-*

riques, critiques, théologiques et une Dissertation réfutant les quatre tomes in-4° du cardinal Orsi, 2 in-4°, Paris, 1774. D'autres éditions ont paru depuis. Orsi avait publié, en 1740 et 1741, deux ouvrages intitulés : *De Romani pontificis auctoritate*... et *De Romani pontificis infallibilitate.*

V. Les papes et les quatre articles jusqu'en 1693. — 1° *Innocent XI.* — Quant à Innocent XI, il se tut d'abord, il attendait son heure. Il « a compris qu'il fallait en finir et il a engagé un combat dont il doit sortir vainqueur. » Hanotaux. Il ne fulmina pas contre les quatre articles, mais il eut recours à une arme que lui fournissait le concordat; il refusa d'accorder la confirmation canonique à ceux des ecclésiastiques nommés par le roi à des évêchés et qui avaient pris part à l'assemblée de 1682. Il le dit dès octobre 1682, à propos de la nomination par Louis XIV des abbés de Camps et de Maupeou aux évêchés de Pamiers et de Castres. Louis XIV déclara alors, sur les conseils du cardinal d'Estrées, qu'il ne demanderait plus aucune confirmation canonique jusqu'à ce que ces deux personnages fussent agréés, et il continua à désigner aux évêchés vacants soit des membres de l'assemblée soit d'autres. Il espérait que la crainte de voir un grand nombre d'églises sans pasteurs légitimes triompherait du pape, mais Innocent XI ne se laissa pas intimider, et en 1687, le *Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur de Lavardin* portait : « Il y a déjà trente-trois diocèses qui languissent sans évêques. » On essaya de pourvoir à l'administration des diocèses par toutes sortes d'expédients; les nouveaux élus étaient par exemple nommés vicaires capitulaires par les chapitres des diocèses vacants par la mort du titulaire, ou bien, en cas de translation, vicaires généraux de leurs prédécesseurs dans les diocèses que ceux-ci abandonnaient.

Néanmoins, la situation était insupportable. Louis XIV essaya encore de négocier, mais la menace à la bouche. « La cour de Rome, disaient ses *Instructions* à Lavardin, désigné, en 1687, pour remplacer à Rome le duc d'Estrées mort cette même année, contrevient au concordat par ses refus qui sont notoirement injustes. Le pape, par sa contravention au concordat, est déchu de ce que le concordat lui accorde. » En conséquence, « Sa Majesté sera obligée de permettre à ses parlements de prendre dans les conciles catholiques, apostoliques et romains le remède » au mal, et ce remède sera celui-ci : Les parlements, après avoir déclaré qu'il y a abus dans ces refus du pape « comme étant contraires au concordat et aux lois du royaume », s'appuyant sur « les anciens conciles de France et d'Espagne où l'on voit que le roi nommait, le peuple et le clergé élisaient, le métropolitain confirmait et ensuite l'évêque était sacré par trois évêques au moins de la même province dont était l'évêché vacant », le concordat n'ayant fait que « transférer au pape le droit de confirmation » du métropolitain et « cette translation devenant caduque » par le refus du pape, « supplieront » le roi de demander la confirmation au métropolitain, « sans tirer à conséquence pour l'avenir, quand il plaira à notre Saint-Père le pape d'exécuter le concordat. » Mais la menace se brisait sur Innocent XI. Lavardin était l'homme le moins fait pour réussir ici et tout se compliquait de l'*affaire des franchises.* Ce fut un échec complet. Il fallut bien que Louis XIV allât plus loin. Non seulement il annonçait qu'il pourrait bien prendre la mesure ordinaire en pareille occurrence, l'occupation d'Avignon, mais, le 31 décembre 1687, Louvois donnait l'ordre de préparer une expédition contre Rome, et le 23 janvier 1688 l'avocat général Talon annonçait l'appel au futur concile, « parce que non seulement les décisions des papes, mais leur personne même, quand ils manquent à leur devoir dans le gouvernement de l'Église, est soumise à la correction et à la réformation du concile général en ce qui regarde tant la foi que la discipline. »

Mais en juin 1688 mourait l'électeur de Cologne. Louis XIV voulait lui faire donner comme successeur le coadjuteur, le cardinal de Furstemberg. Cela dépendait du pape : de là, la mission secrète de Chamlay, mais Innocent XI refusa de recevoir cet envoyé, juillet 1682. Alors ce fut la guerre ouverte; en septembre, le 6, un manifeste du roi contre le pape, sous la forme d'une lettre adressée au cardinal d'Estrées, était envoyé à Rome et bientôt publié partout; le 13, l'ordre était donné d'occuper Avignon et le Comtat Venaissin; enfin, le 24, le roi donnait ordre au procureur général d'interjeter appel au futur concile de toutes les procédures faites ou à faire par le pape contre lui, et l'acte d'appel fut dressé le 27. On demandait à Louis XIV d'aller plus loin, d'assembler les notables, de convoquer un concile national. Il s'arrêta aussitôt qu'il s'aperçut qu'on le poussait dans la voie du schisme. Mais déjà il était puni : ce n'était point à son candidat que le pape avait donné l'archevêché de Cologne et c'était à ce moment, 1688, un échec gros de conséquences. En même temps, le pape faisait répandre un mémoire justificatif écrit en italien et traduit en français sous ce titre : *Réflexions pour servir de réponse sur la lettre en forme de manifeste que M. le cardinal d'Estrées distribue.*

2° *Alexandre VIII.* — Cependant Innocent XI mourait le 11 août 1689. Son successeur Alexandre VIII, 6 octobre 1689, donna quelques marques de bienveillance au représentant de Louis XIV au conclave, le duc de Chaulnes. Aussitôt Louis XIV entra dans la voie des concessions; il restitua Avignon et céda sur la question des *franchises.* En retour, Alexandre VIII se montra prêt à accorder les bulles toujours refusées par Innocent XI aux anciens membres de l'assemblée de 1682, s'ils consentaient à une rétractation ou plus exactement à cette déclaration qu'ils n'avaient prétendu émettre touchant la puissance pontificale qu'une opinion personnelle. La négociation, pénible pour l'orgueil de Louis XIV, n'avait pas abouti, lorsque mourut Alexandre VIII, 1er février 1691. Mais deux jours avant de mourir il accomplissait deux grands actes : 1° il publiait la constitution *Inter multiplices* qu'il avait écrite dès le 4 avril 1690, première année de son pontificat, et dans laquelle, après avoir rappelé les censures portées par la lettre du 11 avril 1682 sur les actes de l'assemblée du clergé français, il ajoute : « Voulant en outre par les présentes qu'on regarde pour bien et suffisamment exprimés et insérés ici de mot à mot et très exactement spécifiés selon toute leur teneur les actes de l'assemblée de 1682... nous déclarons de notre propre mouvement et de science certaine, après mûre délibération et en vertu de la plénitude de l'autorité apostolique, que toutes les dispositions en général et individuellement qui ont été faites dans la susdite assemblée du clergé de France de 1682, tant touchant l'extension du droit de régale que touchant la déclaration sur la puissance ecclésiastique et les quatre propositions y contenues, avec tous les mandats, arrêts... édits, décrets, faits et publiés par des personnes quelconques, soit ecclésiastiques, soit laïques... nous déclarons que toutes ces choses ont été, de plein droit, nulles, invalides, illusoires, pleinement et entièrement destituées de force et d'effet dès le principe, qu'elles le sont encore et le seront à perpétuité et que personne n'est tenu de les observer ou d'observer quelqu'une d'elles, fussent-elles même munies du sceau du serment... Et néanmoins pour plus grande précaution... et en vertu de la plénitude de pouvoir comme dessus, nous improuvons, cassons, invalidons et annulons, et nous dépouillons pleinement de toute force et effet les actes et dispositions susdites... » Cette constitution ne

condamnait pas directement, il faut le remarquer, le fond même, la doctrine des quatre articles. Elle annulait seulement les actes d'un pouvoir judiciaire et civil incompétent dans les questions spirituelles et surtout d'une assemblée ecclésiastique inhabile à décider n'étant pas canonique et ayant sacrifié « les droits des Églises de France, du souverain pontife et de l'Église universelle. » Les gallicans ne s'en émurent pas moins : ils se sentaient atteints; « on ne se rassura qu'en inventant l'expédient de dire que cette pièce marquait trop la faiblesse d'esprit d'un mourant et présentait trop de défauts pour être approuvée par le sacré collège, » Gaillardin; 2° une lettre au roi de France où il le suppliait de veiller à ce que cette constitution *Inter multiplices* fût acceptée et mise à exécution dans tout le royaume et de mettre ainsi fin à cette querelle funeste.

3° *Innocent XII. Pacification,* 1693. — Un progrès avait été fait sous le règne d'Alexandre VIII. Tandis qu'Innocent XI refusait purement et simplement des bulles aux membres de l'assemblée, Alexandre VIII avait admis — les autres évêques nommés n'étaient pas en question — la possibilité de donner des bulles à ces personnages compromis, à la condition que le roi retirât son édit du 20 mars et qu'eux-mêmes signassent une rétractation sur la formule de laquelle on commença de discuter. Innocent XII reprit les négociations où elles en étaient. Elles durèrent deux ans. Par orgueil, le roi eût bien voulu ne pas céder, puis, il lui en coûtait de laisser traiter en coupables des hommes qui avaient cru servir ses intérêts. On discuta longtemps les termes de la rétractation. Mais l'horizon politique, malgré de réels succès militaires, s'assombrissait ; la religion souffrait de la situation dans plus de quarante diocèses et c'était une singulière contradiction que le roi, qui préparait la révocation de l'édit de Nantes, fût en révolte ouverte contre le chef de l'Église. Le 14 septembre 1693 donc, il écrivait au pape : « Je suis bien aise de faire savoir à Votre Sainteté, que j'ai donné les ordres nécessaires pour que les choses contenues dans mon édit du 22 mars 1682, touchant la déclaration faite par le clergé de France, à qui les conjonctures passées m'avaient obligé, ne soient pas observées. » Ce n'était point là une rétractation de principes, mais la suspension de l'exécution d'un édit. Quant aux évêques nommés depuis 1682, leur rétractation portait pour chacun : « Nous professons et nous déclarons que nous sommes extrêmement fâchés, et au delà de tout ce qu'on peut dire, de ce qui s'est fait dans l'assemblée susdite (de 1682), qui a souverainement déplu à Votre Sainteté et à ses prédécesseurs. Ainsi tout ce qui a pu être ordonné dans cette assemblée contre la puissance ecclésiastique et l'autorité pontificale, nous le tenons et nous déclarons qu'on doit le tenir pour non ordonné. De plus nous tenons pour non délibéré, tout ce qu'on a pu avoir pensé y avoir été délibéré au préjudice des églises; notre intention n'a pas été de décider quelque chose contre les droits de nos églises. » Louis XIV tint parole en ce qui concerna l'enseignement de la déclaration; malgré cela et si plus tard il sollicita du pape, comme d'une autorité dernière infaillible, la bulle *Unigenitus,* il n'en demeura pas moins pénétré des doctrines gallicanes comme le prouve son grand édit de 1695 sur la juridiction ecclésiastique. En tout cas, les parlements continuèrent à faire état de la déclaration de 1682.

VI. Les quatre articles de 1715 à 1870. — La déclaration de 1682 disparut comme le gallicanisme à l'état de doctrine — non à l'état de tendance — avec les décrets du concile du Vatican.

Le régalisme et l'épiscopalisme, qui en étaient le fond, reçurent un coup violent de la Révolution avec la constitution civile qui en est le triomphe et qui montra à quels excès ces deux doctrines peuvent conduire, avec les actes de l'autorité de Pie VII déposant les évêques et remaniant l'Église de France au moment du concordat. De 1715 à 1789, les parlements, dont le gallicanisme s'était pour ainsi dire fortifié de jansénisme, furent les défenseurs ardents de la déclaration de 1682. En 1766, sous le ministère Choiseul, Louis XV ordonna que les quatre articles de 1682 fussent de nouveau enseignés dans les séminaires et ils le furent en effet jusqu'à la Révolution. Mais ces articles s'étaient également répandus au dehors et le synode de Pistoie en 1786 osa les soutenir et les insérer dans son décret de la foi. Le 28 août 1794, Pie VI condamnait le synode, le décret et l'usage fait de la déclaration de 1682, dans la bulle *Auctorem fidei* : « L'on ne doit pas passer sous silence, y disait-il, cette insigne et frauduleuse témérité du synode, qui non seulement a osé prodiguer les plus grands éloges à la déclaration de l'assemblée gallicane de 1682, depuis longtemps improuvée par le siège apostolique, mais qui s'est permis, pour lui donner plus d'autorité, de la renfermer insidieusement dans un décret intitulé *De la foi,* d'adopter ouvertement les articles qu'elle contient et de mettre le sceau, par la profession publique et solennelle de ces articles, à tout ce que renferment les différentes parties de ce décret... c'est pourquoi nous réprouvons et condamnons l'adoption récente et accompagnée de tant de vices qui en a été faite dans le synode, comme téméraire, scandaleuse... et... comme grandement injurieuse à ce siège apostolique. »

On a vu à l'article Concordat, t. iii, col. 760 sq., comment Bonaparte essaya de faire revivre dans les articles organiques, avec toutes les libertés gallicanes, l'enseignement des quatre articles et comment, dans ses luttes avec le pape, il essaya de l'amener à accepter les quatre articles et pour ainsi dire à leur prêter serment. Avec la Restauration les choses tombèrent dans l'oubli, mais en 1824, sous le ministère Villèle, un décret royal ordonna de reprendre dans les séminaires l'enseignement des quatre articles. Cette ordonnance provoqua les colères de bon nombre d'évêques. Voir Clermont-Tonnerre, t. iii, col. 236. Mais dans cette période, le plus redoutable adversaire de la déclaration de 1682 fut Lamennais, en particulier dans son livre, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* in-8°, Paris, 1826. On demandait dès lors aux professeurs nouveaux, que les évêques nommaient dans leurs séminaires, de signer l'engagement d'enseigner les quatre articles. La tactique générale fut de ne pas répondre à cette mise en demeure et le gouvernement n'insistait pas. On cessa sous le second empire de faire cette demande. Les luttes entre ultramontains et gallicans recommencèrent avec intensité autour du *Manuel de droit ecclésiastique français* de Dupin aîné, en 1844, et plus tard à propos du concile du Vatican.

Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, dans les *Mémoires du clergé,* 12 in-fol., Paris, 1716; *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent,* 9 in-fol., Paris, 1767-1780; Cherubini, *Magnum bullarium romanum,* 19 tom. en 12 vol., Luxembourg, 1727-1742; Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la papauté de 1682 à 1716,* in-8°, Paris, 1893; Berthier, *Innocentii P. P. XI epistolæ ad principes,* etc., Rome, 1889 sq.; Depping, *Correspondance administrative,* t. iv ; Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert,* 7 vol. en 10 tom. in-4°, Paris, 1861-1865; Hanotaux, *Rome,* dans le *Recueil des instructions données aux ambassadeurs de France,* Paris, 1888, t. i; Pierre Pithou, *Les libertés de l'Église gallicane,* in-4°, Paris, 1594; Pierre Dupuy, *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane,* 3 in-fol., Paris, 1639, 1651, 1731; Guy Coquelle, *Traité des libertés de l'Église gallicane,* 2 in-fol., Bordeaux, 1703; Durand de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane,* 5 in-4°, Lyon, 1771; Ellies du Pin, *De potestate ecclesiastica et temporali sive de-*

claratio cleri gallicani, in-4°, Mayence, 1788; Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises de 420 à 1789*, 29 in-8°, Paris, 1822-1827; les Lettres et mémoires du temps, notamment les *Lettres* de Bossuet dans ses *Œuvres*, édit. Lachat, 31 in-8°, Paris, 1875, t. XXVI-XXX; le P. Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, 3 in-8°, Paris, 1865; Ledieu, *Mémoires*, édit. Guettée, 4 in-8°, Paris, 1856; Legendre, *Mémoires*, édit. Roux, in-8°, Paris, 1863; Joseph de Maistre, *Du pape*, in-8°, Paris, 1819; *De l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1821; Grégoire, *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1818; Bausset, *Histoire de Bossuet*, 4 in-8°, Versailles, 1814-1819; Desmarais, *Histoire des démêlés de la cour de France avec la cour de Rome*, in-4°, Paris, 1706; Tabaraud, *Histoire critique de l'assemblée générale du clergé de France en 1682*, in-8°, Paris, 1826; Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de 1682*, in-8°, Paris, 1869; 2° édit., 1877; *Le pape Alexandre VIII et Louis XIV*, in-8°, Paris, 1870; Loyson, *L'Assemblée générale du clergé de France de 1682*, in-8°, Paris, 1870; Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 in-8°, Paris, 1882-1883; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ Romanorum pontificum et cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XI*, 2 in-fol., Rome, 1751; Buonamici, *De vita et rebus gestis Innocentii XI*, Rome, 1776; Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 3 in-8°, Berlin, 1836, t. III; Clément, *Histoire de Colbert*, 2 in-8°, Paris, 1874; Rousset, *Histoire de Louvois*, 4 in-8°, Paris, 1863; Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, in-12, Berlin, 1752; Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV*, 5 in-8°, Paris, 1871-1875; le t. VI de l'*Histoire générale*, publiée sous la direction de MM. Lavisse et Rambaud; le t. VII de l'*Histoire de France*, publiée sous la direction de M. Lavisse, et en général les Histoires de Louis XIV.

C. CONSTANTIN.

1. DÉCRET. En matière ecclésiastique, le mot décret a conservé un sens très général qu'il a perdu depuis plus d'un siècle dans le langage des juristes. Ces derniers l'emploient exclusivement pour désigner certains actes du pouvoir exécutif, par opposition aux actes législatifs et aux sentences judiciaires. Or, en droit canonique, le décret est, au contraire, soit un acte législatif, soit un acte judiciaire. Les *motu proprio*, rescrits, indults, etc., constitueraient plutôt la catégorie des actes administratifs auxquels on réserve en droit français le nom de décret. L'assimilation n'est d'ailleurs pas possible d'une manière absolument exacte, la séparation des pouvoirs n'existant pas dans les curies ecclésiastiques.

La loi ecclésiastique, quel que soit le législateur, concile général, pape, évêque, se présente toujours comme un décret. Les lois promulguées par le concile de Trente sont des décrets, celles que le pape promulgue soit par lui-même au point de vue doctrinal, soit par les Congrégations romaines, Saint-Office, S. C. du Concile, des Évêques et Réguliers, des Rites, etc., au point de vue disciplinaire, sont des décrets. Une ordonnance d'un évêque ou d'un prélat régulier, si elle a force de loi, constitue un décret. Les règlements ou statuts des chapitres généraux des ordres religieux sont aussi des décrets quand ils ont force de loi, de même pour les statuts des chapitres séculiers.

Au point de vue judiciaire, on appelle décret tout jugement qui n'est pas le jugement définitif : précepte du juge destiné à pourvoir au provisoire, à organiser l'instance, à déclarer close l'enquête et à en permettre la communication aux parties intéressées (publication de l'enquête). Dans l'ancien droit français, certains jugements préliminaires rendus contre un accusé, pour le faire comparaître, pour vendre ses biens, etc., portaient ainsi le nom de décrets. Le droit ecclésiastique a conservé l'usage du mot décret là où les jurisconsultes modernes se servent des termes : jugement avant faire droit, jugement interlocutoire, préparatoire, provisoire, jugements sur requête, ordonnances de référé, etc.

P. FOURNERET.

2. DÉCRETS. Le mot a été employé au moyen âge dans le sens de collection de textes canoniques, et il s'applique encore dans ce sens par antonomase au décret de Gratien (voir GRATIEN), qui constitue la première partie du *Corpus juris canonici*. Parmi les compilations canoniques qui furent faites au nombre de quarante environ, depuis le IX° siècle jusqu'au temps de Gratien, deux très importantes portent le nom de Décret. Elles sont l'œuvre de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres.

1° Les vingt livres de Burchard, évêque de Worms. Cette vaste compilation, composée entre 1012 et 1023 (*Decretum magnum Decretorum volumen*), s'appela au moyen âge le Brocard, par corruption du nom de son auteur. L'ouvrage dépend de Réginon. On y trouve des règles de droit sous une forme énergique, concise, facile à retenir (brocards). C'est d'ailleurs une compilation générale de science ecclésiastique destinée à l'instruction pratique des clercs du diocèse de Worms, plutôt qu'une collection proprement canonique. Voici les matières des vingt livres du décret de Burchard : l. I, le pape, le patriarche, le métropolitain, l'évêque, le synode, le juge; l. II, le clergé; l. III, les églises et les dîmes; l. IV-XIV, les sacrements; l. XV, les devoirs des laïques; l. XVI-XVIII, les délits et les peines; l. XIX, *corrector* ou *medicus*, est un pénitentiel; le l. XX, *De contemplatione*, est un traité de philosophie et de théologie. Burchard a utilisé sans discernement les apocryphes d'Isidore Mercator, ainsi que les faux capitulaires de Benoît Lévite. Ce défaut de critique est d'autant plus dangereux pour le lecteur moderne qu'il n'existe pas d'édition critique du décret de Burchard de Worms. On doit reconnaître que cet auteur, malgré ses imperfections, a ouvert la voie à Gratien sur un point très important, en travaillant à résoudre les antinomies des textes canoniques, *concordantia discordantium canonum*. Ce fut, avant le Décret de Gratien, le manuel canonique le plus répandu.

2° Le décret d'Yves de Chartres († 1117) semble avoir été un travail préparatoire à la *Panormie*. C'est une compilation assez peu ordonnée des documents disciplinaires recueillis jusque-là par différents auteurs. L'ouvrage dépend surtout de Burchard de Worms. Ce qui en fait l'intérêt est l'introduction d'un certain nombre de lois tirées des compilations de Justinien, dans un document antérieur aux grands travaux de l'école de Bologne sur le droit romain. Voir YVES DE CHARTRES.

On trouve le décret de Burchard de Worms dans une édition de Paris, 1549, reproduite *P. L.*, t. CXL, col. 537-1020 sq. Une autre édition a été donnée à Cologne en 1548. Le l. XIX°, qui contient un traité pour l'administration de la pénitence, a été réimprimé par Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, 1851, p. 624. Il existe un manuscrit contemporain de Burchard à la bibliothèque de l'université de Fribourg-en-Brisgau. Cf. Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, § 29, Ratisbonne, 1892.

Le décret d'Yves de Chartres se trouve dans les *Opera omnia*, édités à Paris en 1647 par le génovefain Fronto. Malgré son titre, cet in-folio ne contient pas la Panormie. Migne a reproduit le décret et la Panormie, *P. L.*, t. CLXI, col. 47-1022. Cf. *ibid.*, col. XLIX-LXVVIII, 41-47. Voir aussi A. Theiner, *Ueber Ivo's vermeintliches Decret*, Mayence, 1832; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1896 et 1897.

P. FOURNERET.

1. DÉCRÉTALES. — I. Définition et divers sens du mot. II. Recueils ou collections. III. Ces collections, sources théologiques.

I. DÉFINITION ET DIVERS SENS DU MOT. — On nomme décrétales (*decretale constitutum, decretalis epistola*) des ordonnances ou constitutions des papes, ayant une portée générale soit pour l'Église entière, soit au moins pour une de ses parties notables, une ou plusieurs provinces ecclésiastiques. Dans le langage commun des canonistes, on donne le nom de *constitution* ou *décret* aux ordonnances faites *motu proprio*, et l'on réserve celui de *décrétales* aux ordonnances d'ordre général faites en réponse à des demandes ou

consultations, le nom de *rescrit* désigne les constitutions ayant pour objet des personnes privées ou des causes d'ordre particulier. Les termes *bulle* ou *bref* indiquent seulement la forme extérieure dans laquelle sont envoyés les lettres, décrétales, rescrits, etc. Voir ces mots.

A l'origine, le terme décrétale avait un sens plus étendu : il ne désignait pas seulement les ordonnances des papes, mais encore celles des évêques. Il avait aussi des synonymes, comme *constitutum, auctoritas*. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, p. 228.

Le premier document, semble-t-il, où le mot *décrétale* paraisse avec le sens que nous lui donnons, pour désigner les ordonnances des papes, est la lettre du pape Sirice à l'évêque Himerius de Tarragone, où il dit : *ad servandos canones et tenenda* DECRETALIA *constituta magis ac magis incitamus*. Maassen, *op. cit.*, p. 230.

Enfin le mot a reçu dans la suite un nouveau sens : il désigne parfois le recueil lui-même des décrétales.

II. Recueils ou collections. — 1° *Antérieurs à Gratien.* — Provenant du chef suprême de l'Église, les décrétales des papes avaient une très grande importance, et les mêmes cas se représentant plus ou moins identiques partout et donnant lieu aux mêmes difficultés, les réponses pontificales étaient souvent communiquées d'église à église. Bientôt on jugea utile d'en faire des collections ou recueils aussi complets que possible.

De ces collections, les unes générales, les autres particulières, quelques-unes sont à peine connues, d'autres ont été célèbres. Voir l'historique dans Maassen, *op. cit.* Nous citerons seulement celle de Denys le Petit, avec ses formes ou ses modifications postérieures, la collection de Quesnel, l'*Hispana*, celle des Fausses Décrétales; on en trouvera une liste, pour celles qui ont paru avant le milieu du IXe siècle par exemple, dans Maassen, *op. cit.* A partir de cette date, les collections qui étaient plutôt disposées dans l'ordre chronologique, prennent un ordre systématique, par matières, et visent à devenir de plus en plus complètes. On cite parmi elles la *Collectio Anselmo dedicata*, celle de Réginon de Prüm, le *Decretum* de Burchard de Worms et celui d'Yves de Chartres, voir Décrets, col. 206, la *Collectio Anselmi*, celles du cardinal Deusdedit, de Bonizon, celle de Saragosse, le *Polycarpus*, etc. Toutes furent dépassées et remplacées par celle de Gratien : *Concordia discordantium canonum*, plus tard communément nommée le Décret. Voir Gratien.

2° *Postérieurs à Gratien.* — 1. *Antérieurs à Grégoire IX.* — Le *Decretum* de Gratien exerça dans le domaine des études canoniques une influence féconde, et ce renouveau eut pour conséquence naturelle des discussions de cas plus juridiques, plus cohérentes, des appels au pape plus nombreux. En même temps, et pour d'autres causes encore, le pouvoir des papes était appelé à s'exercer davantage; quand ces papes étaient des hommes et des canonistes comme Alexandre III et Innocent III, leurs décrétales, s'élevant au-dessus du cas terre à terre qu'on leur avait présenté, avaient une portée plus haute et pour ainsi dire universelle, elles étaient plus demandées; aussi le registre d'Alexandre III, par exemple, ne contient pas moins de 3939 numéros et celui d'Innocent III plus de 5000. D'autre part, les deux conciles de Latran de 1179 et de 1215 prirent des décisions très importantes et d'une fréquente utilité pratique. Il faudrait s'étonner si ces textes n'eussent pas été recueillis et ajoutés au Décret.

La première collection que l'on adjoignit ainsi au *Decretum* fut l'*Appendix concilii Lateranensis*. Divisée en 50 parties (*partes*) et 537 chapitres, et mise au point grâce à plusieurs recensions successives, elle contient, avec les statuts de Latran (1179), d'autres pièces, par exemple des décrétales des papes, des canons de conciles, tels que celui de Tours de 1163. Elle fut imitée par d'autres collections moins connues : la *Collectio Bambergensis*, la *Collectio Lipsiensis*, la *Collectio Casselana*, distribuées toutes en division à deux degrés : *partes, libri* ou *tituli* et *capita*.

Une nouvelle collection, plus méthodique, fut faite par un des canonistes les plus célèbres de l'époque, Bernard de Pavie (*Bernardus Papiensis* ou simplement *Papiensis*). Nommée d'abord, *Breviarium extravagantium*, ou par son auteur, *Libellus extravagantium* et ailleurs *Decretales et extravagantia* (*Vagantia* [*decreta*] *extra* [*Decretum*]), elle est désignée plus communément aujourd'hui sous le nom de *Compilatio Ia*. Le dessein du compilateur était, comme celui de ses devanciers, de compléter Gratien. Mais ce qui le distingue d'eux tous et lui donne une importance hors de pair, c'est l'ordre dans lequel il distribua sa matière : il la répartit en une division à trois degrés : livres, titres, chapitres. Les livres étaient au nombre de cinq dont la Glose exprima l'ordre et l'objet dans l'hexamètre bien connu :

Judex, judicium, clerus, connubia (sponsalia), crimen ;

le Ier traitant de la personne et des devoirs du juge, le IIe du jugement et de la procédure, le IIIe de l'état des clercs et des moines, le IVe du mariage, le Ve des crimes et délits. Dans ces cinq livres on avait réuni, sous 152 titres, 932 chapitres. Malgré cette masse de documents, la compilation restait dans des limites convenables : l'auteur, afin d'alléger son œuvre, avait fait des coupures dans les documents très nombreux, patristiques, conciliaires, etc., dont il s'était servi : il n'en insérait que la partie qu'il jugeait nécessaire, en omettant tout le reste; les omissions étaient indiquées par le renvoi : *et infra*. La collection parut après 1191, lorsque Bernard avait déjà échangé la prévôté de Pavie contre l'évêché de Faenza.

Nous nous sommes un peu étendu sur cette compilation, à cause de l'influence prépondérante qu'elle exerça sur les suivantes et en particulier sur celle de Grégoire IX. Quoiqu'elle ne fût qu'une œuvre privée et sans caractère officiel, elle servit de texte pour les leçons et fut commentée par les maîtres qui l'entourèrent de gloses. Aussi, de ce jour, les canonistes, jusque-là nommés *décrétistes*, reçurent parfois le nom de *décrétalistes*. La citation des textes, quand on y renvoyait, se faisait en indiquant le chapitre, suivi du mot *Extra* ou simplement X et de l'énoncé du titre.

L'exemple de Bernard fut imité. Ses successeurs continuèrent son œuvre en colligeant les textes qui lui avaient échappé en même temps que les décrétales nouvelles et l'on eut, dans l'ordre chronologique, les *Compilationes IIIa, IIa, IVa* et *Va*, pour ne mentionner que celles-là. Deux d'entre elles eurent un caractère officiel, la *Compilatio IIIa*, envoyée par Innocent III lui-même à l'université de Bologne, afin qu'elle servît *tam in judiciis quam in scholis*, bulle *Devotionis vestræ* (28 décembre 1210), et la *Compilatio Va*, envoyée aussi par Honorius III à l'illustre canoniste Tancrède, alors archidiacre de Bologne, avec l'ordre *quatenus eis solemniter publicatis, absque ullo scrupulo dubitationis utaris, et ab aliis recipi facias, tam in judiciis quam in scholis*. Bulle *Novæ causarum*, de 1226 ou 1227. Toutes ces collections étaient faites sur le modèle de celle de Bernard de Pavie.

L'un des motifs qui avaient poussé Innocent III à donner sa compilation et à l'envoyer à l'université de Bologne, c'était d'exclure une compilation faite par Bernard de Compostelle qui contenait des décrétales rejetées par la curie romaine. Mais toutes les difficultés n'étaient pas exclues de ce fait. Grégoire IX a marqué lui-même en termes concis les défauts de toutes ces

collections qui se succédaient sans se remplacer absolument : l'incommodité d'avoir recours à plusieurs ouvrages à la fois trop semblables (par l'accumulation des mêmes textes) et trop divers (par l'insertion de textes parfois contradictoires); d'où résultait l'incertitude sur la valeur juridique des sentences portées d'après ces décrétales.

2. *Les Décrétales de Grégoire IX.* — A peine monté sur le trône pontifical où son grand âge ne permettait pas au pape octogénaire l'espoir de longues années, Grégoire IX voulut porter remède à ces défauts et mettre dans cette confusion un peu d'unité. En 1230, il chargea son chapelain et pénitencier, le dominicain Raymond de Pennafort, déjà renommé comme *doctor decretorum*, de faire une nouvelle collection destinée à remplacer toutes les autres. Non seulement on obtiendrait l'unité matérielle en remplaçant les *Quinque compilationes* par une seule, mais on lui donnerait l'unité intérieure d'une procédure logique et cohérente, soit en supprimant les textes anciens, soit même en les modifiant, et le tout serait mis au point par l'insertion des nouvelles décrétales parues.

Raymond se mit à l'œuvre aussitôt. Afin de ne pas troubler des habitudes reçues, il conserva, des compilations existantes, tout ce qui pouvait être maintenu, le cadre, la division en cinq livres subdivisés en titres et en chapitres. Plus encore, il admit dans la sienne tous les titres de la *Compilatio I*ª, 10 de la *II*ª, 17 de la *III*ª, 1 de la *IV*ª; il n'en ajouta que cinq nouveaux. Le total donnait 185 titres divisés en 1971 chapitres, desquels 1766 venaient des compilations précédentes; 196 étaient l'apport du pape régnant, et 65 d'entre eux, composés sur la demande de Raymond, avaient pour but de trancher les questions controversées. Comme ses prédécesseurs, et en particulier Bernard de Pavie, l'auteur avait visé à la brièveté et omis tout ce qui ne lui paraissait pas nécessaire à la solution (entre autres l'exposé du cas qui avait été soumis au pape, les *species facti*); les passages omis sont connus sous le nom de *partes decisæ* et ils sont indiqués, comme dans Bernard, par le renvoi : *et infra.*

Raymond de Pennafort n'avait pas visé à faire une œuvre originale. En prenant les textes connus, il ne remonta pas aux sources et se contenta de les insérer comme les donnaient les *Quinque compilationes*. Ces textes provenaient de la sainte Écriture, des canons des apôtres, des conciles, depuis celui de Sardique jusqu'au IVᵉ de Latran (1215), des décrétales pontificales, depuis Boniface Iᵉʳ jusqu'à Grégoire IX, des Pères de l'Église, des *ordines romani*, des pénitentiels, des lois civiles; quelques Fausses Décrétales alors reçues y entrèrent aussi. A l'intérieur de chaque titre il disposait ordinairement les chapitres dans l'ordre chronologique, ce qui existait déjà, au moins en partie, dans quelques-unes des compilations précédentes, par exemple celle de Bernard. Mais, comme ses devanciers aussi, il ne se priva pas de mettre en morceaux des constitutions pontificales afin de répartir ces pièces dans les divers titres ou chapitres où elles pouvaient être utiles : c'est ainsi que l'on voit la constitution *Pastoralis officii* d'Innocent III divisée en treize morceaux. Mieux encore, non content des décisions nouvelles qu'il obtenait du pape afin de trancher certaines difficultés, il employait d'autres moyens que nous trouverions aujourd'hui moins acceptables, mais que les anciens, Justinien, par exemple, avaient admis, comme les modifications de textes ou des interpolations.

Le nouveau compilateur mena son œuvre avec une grande activité. Dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection était achevée. La bulle *Rex pacificus* (insérée dans toutes les éditions en tête des décrétales) du 5 septembre 1234, envoyée de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, donnait à l'œuvre de Raymond de Pennafort le caractère d'une collection officielle : elle seule serait enseignée dans les écoles et employée dans les cours ecclésiastiques, et il était interdit d'en faire une nouvelle sans l'autorisation du saint-siège : *Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis præsumat aliam facere, absque auctoritate sedis apostolicæ speciali.*

Le pape fut obéi. La nouvelle collection, que l'on nommait, à défaut d'un titre officiel donné par le pontife, tantôt *Pentateuchus*, tantôt et plus communément *Extravagantium liber*, servit de texte à l'enseignement des écoles et fut l'objet de gloses et commentaires désignés sous le nom de *Summæ, Distinctiones, Notabilia, Casus, Margaritæ.* Ces gloses furent nombreuses et plusieurs très renommées, parmi lesquelles on peut mentionner l'*Apparatus* d'Innocent IV, la *Summa* d'Henri de Suse plus connu sous le nom de son titre cardinalice *Hostiensis*, la *Glossa ordinaria* complétée et achevée par Johannes Andreae, les *Lecturæ* de Panormitanus.

On a dit plus haut que la collection avait une valeur de collection officielle. Les textes qu'elle contenait, quelle qu'en fût l'origine ou l'authenticité historique, avaient, de par la volonté du pape, force de loi. Le législateur donnait ainsi une authenticité à tout ce que contenaient les cinq livres. Même, on pouvait désormais invoquer comme lois non seulement le texte de chaque chapitre, mais celui des titres dont l'énoncé donnait un sens complet, ceux-ci par exemple : *Ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem vel ad sententiam definitivam*, l. II, tit. VI; *Ne sede vacante aliquid innovetur*, l. III, tit. IX; *De magistris, et ne aliquid exigatur pro licentia docendi*, l. V, tit. V; *De simonia, et ne aliquid pro spiritualibus exigatur vel promittatur*, l. V, tit. III. Par là, cette collection se distinguait nettement de celle de Gratien, par exemple, où les textes n'avaient originairement d'autre valeur juridique que celle de la source authentique.

Par contre, rien n'était changé, naturellement, à la valeur historique des documents cités : la volonté du pape ne pouvait faire que les pièces apocryphes, s'il s'en rencontrait, ne demeurassent pas apocryphes historiquement.

Quant à la manière de citer, on appliqua aux Décrétales de Grégoire IX le mode usité pour les compilations antérieures et que réclamait le titre même d'*Extravagantes* qu'on lui donna longtemps : on renvoyait aux textes en citant le numéro d'ordre et les premiers mots du chapitre, ou l'un ou l'autre seulement, suivi des initiales *Extra* ou bien X, du numéro du livre et du titre ou de son numéro d'ordre dans le livre; ainsi, par exemple, le c. *Omnis utriusque sexus* du IVᵉ concile de Latran sur la confession annuelle et la communion pascale était indiqué : c. 12, *Omnis utriusque sexus*, ou c. 12, ou c. *Omnis utriusque sexus*, X, *De pænitentiis et remissionibus*, ou bien X, V, XXXVIII.

Une œuvre destinée ainsi à l'usage quotidien eut, dès l'invention de l'imprimerie, des éditions nombreuses : on en a compté plus de quarante depuis 1473, date de la première, jusqu'à l'an 1500. En 1580, le texte souvent corrompu, fut soumis à une revision officielle, par les ordres de Grégoire XIII; le pontife en confia la charge aux *Correctores romani*, Franciscus Pegna et Sixtus Fabri, qui venaient de remplir le même office pour le Décret de Gratien : deux ans après, en 1582, l'édition corrigée paraissait sous le titre : *Decretales D. Gregorii IX suæ integritati unà cum glossis restitutæ.* Quelques années auparavant (1570), Le Conte (Contius) publiait à Anvers une édition dans laquelle il avait réintégré à leur place les *partes decisæ*. A partir de 1661, la plupart

des éditions bâloises du *Corpus juris* donnèrent ces *partes decisæ,* mais en les renvoyant à la fin de chaque chapitre; toutefois ce ne fut que dans l'édition de J. H. Böhmer (1747) que l'on vit se faire jour la pensée de remonter aux sources afin de restituer leur texte authentique; l'édition de Richter (1839) apporta de nouvelles améliorations; l'édition de Friedberg (1881) semble seule donner enfin satisfaction aux exigences de la critique.

3. *Les collections postérieures à Grégoire IX.* — Après la bulle *Rex pacificus,* le rôle de la papauté continua de grandir et son influence de s'étendre; les nombreuses décrétales, données en réponse aux questions posées de toute part, furent recueillies encore plus fidèlement. On peut lire dans Schulte la liste de ces collections; plusieurs d'entre elles eurent un caractère officiel, comme celle d'Innocent IV dont les textes étaient destinés à être insérés dans la compilation de Grégoire IX : elle fut envoyée, elle aussi, aux universités de Paris et de Bologne avec l'ordre de s'en servir à l'exclusion de toute autre; ainsi encore celle de Grégoire X, envoyée avec les mêmes prescriptions aux universités de Paris, Bologne et Padoue; celle de Nicolas III, adressée à l'université de Paris.

Les mêmes difficultés, qui avaient rendu nécessaire la compilation de Raymond de Pennafort après les collections officielles d'Innocent III et d'Honorius III, inspirèrent à Boniface VIII de publier un nouveau recueil qui dispensât des précédents. Il en confia la préparation à trois canonistes, un Italien, Richard de Sienne, et deux Français, Guillaume de Mandagout et Bérenger Frédoul; l'œuvre nouvelle reçut le nom de *Sexte.* Voir ce mot.

A son tour, Clément V estima utile de continuer l'œuvre de son prédécesseur. Il fit réunir ses décrétales et les décisions du concile de Vienne. La collection ne parut toutefois qu'après sa mort, par les soins de Jean XXII son successeur. Voir CLÉMENT V, t. III, col. 68.

Pour les Extravagantes communes et celles de Jean XXII, voir EXTRAVAGANTES.

Nous terminerons par quelques indications sur deux collections sans valeur officielle et néanmoins intéressantes, qui portent toutes deux le même titre : *Liber septimus Decretalium.* La première fut une œuvre privée : c'est le *Liber septimus* du canoniste lyonnais Pierre Matthieu, qui y réunit les décrétales des papes, à partir de Sixte IV, auquel s'arrêtaient les Extravagantes communes, jusqu'à Sixte-Quint. Elle parut à Lyon en 1590. Divisée comme les précédentes en livres, titres et chapitres, elle est annexée à la suite des autres dans presque toutes les éditions du *Corpus juris* depuis 1590. Voir t. II, col. 1245-1246. La deuxième collection, entreprise sur l'ordre de Grégoire XIII et confiée par Sixte V au cardinal Pinelli, était destinée à devenir officielle. Clément VIII, qui y avait travaillé étant cardinal, voulait en faire un recueil semblable à ceux de Grégoire IX, Boniface VIII, etc. Mais diverses considérations empêchèrent de lui donner la promulgation nécessaire, celle-ci en particulier, que la nouvelle collection serait sans doute l'objet de gloses et de commentaires comme les précédentes; or, comme elle contenait les décrets du concile de Trente, la publication de ces gloses serait en contradiction avec la bulle *Benedictus Deus,* qui interdit aux particuliers *in decreta concilii commentarios et interpretationes suas edere.* Aussi le volume imprimé en 1598 ne reçut aucune publicité, et il était à peu près inconnu, lorsque Franz Sentis l'édita de nouveau en 1870 sous ce titre : *Clementis papæ VIII Decretales quæ vulgo nuncupantur liber septimus Decretalium.*

III. CES COLLECTIONS, SOURCES THÉOLOGIQUES. — Bien qu'elles soient de leur nature collections canoniques, les décrétales intéressent les théologiens, soit parce qu'elles contiennent plusieurs textes dogmatiques des conciles, en particulier dans le titre *De summa Trinitate et fide catholica,* qui ouvre la série des textes, soit par suite de l'union qui existe naturellement entre les applications de la loi canonique et les principes dogmatiques qui l'inspirent.

La bibliographie des Décrétales est très nombreuse; on mentionnera ici seulement les ouvrages modernes les plus utiles : A. Theiner, *Disquisitiones criticæ,* Rome, 1836; Phillips, *Kirchenrecht,* t. IV; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* Gratz, 1870, t. I; Laspeyres, *Bernardi Papiensis Faventini episcopi summa Decretalium,* Ratisbonne, 1860; Aem. Friedberg, *Prolegomena,* dans son édition du *Corpus juris,* t. II; Id., *Quinque compilationes antiquæ necnon collectio canonum Lipsiensis,* Leipzig, 1882; Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts,* Stuttgart, 1875, t. I et II; Fr. Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici,* Fribourg-en-Brisgau, 1889; A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique,* 1887; P. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen,* 2e édit., Ratisbonne, 1892.

A. VILLIEN.

2. DÉCRÉTALES (LES FAUSSES). — I. Nom. II. Division. III. Date de la collection. IV. But. V. Patrie. VI. Influence sur la discipline ecclésiastique.

I. NOM. — On donne le nom de Fausses Décrétales à une collection canonique, divisée en trois parties, contenant des décrétales des papes et des canons des conciles, qui parut vers le milieu du IXe siècle.

On la qualifie aussi de pseudo-Isidorienne, parce que le compilateur s'attribue le nom d'Isidore. Sa préface, en effet, commence par ces mots : *Isidorus Mercator servus Christi,* et le titre qui la précède est ordinairement : *Incipit præfatio* SANCTI ISIDORI *libri hujus.* Le nom d'Isidore a été pris en souvenir de saint Isidore de Séville, la nouvelle collection se présentant comme une édition améliorée et augmentée d'une collection plus ancienne de décrétales et de conciles, dite *Hispana,* mise naturellement sous le patronage du plus célèbre des évêques d'Espagne dans les siècles passés, saint Isidore de Séville. Quant au nom de *Mercator* — on trouve parfois *Peccator,* ou même *Mercatus* — viendrait, dit M. Paul Fournier, après Hinschius, « de l'utilisation faite par Isidore de deux passages de Marius Mercator. » *Étude sur les Fausses Décrétales,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1906, p. 34, note.

II. DIVISION. — La collection se divise, comme nous l'avons dit, en trois parties.

La Ire contient : 1o la préface du pseudo-Isidore, destinée à recommander son livre; 2o deux lettres apocryphes, l'une de l'évêque Aurelius de Carthage au pape Damase pour lui demander le recueil des décrétales des papes qui l'ont précédé, l'autre, la prétendue réponse de Damase; 3o l'*Ordo de celebrando concilio,* édition d'une pièce authentique, le canon 4 du IVe concile de Tolède augmentée de prières; 4o une table des canons des apôtres, des décrétales des papes jusqu'à Melchiade et l'indication des conciles : *Breviarium canonum apostolorum et primorum a sancto Clemente usque ad sanctum Silvestrum atque diversorum conciliorum...;* 5o une lettre (fabriquée aussi) de saint Jérôme au pape Damase, pour demander le récit des faits et gestes des premiers papes; 6o les canons des apôtres, au nombre de cinquante; 7o soixante lettres ou décrétales apocryphes des papes, de saint Clément à saint Melchiade, toutes fabriquées par le pseudo-Isidore, à l'exception des deux lettres de Clément *ad Jacobum fratrem Domini :* la première vient d'une source grecque et fut traduite en latin par Rufin, le compilateur n'a pu s'empêcher d'y joindre un complément; la deuxième se trouve également dans les collections antérieures, le pseudo-Isidore l'a complétée aussi à sa fantaisie.

La IIe partie contient les textes d'un certain nombre



de conciles précédés de quelques nouvelles pièces apocryphes, qui sont : 1° une brève dissertation *de primitiva Ecclesia et synodo Nicæna,* composée par le pseudo-Isidore ; 2° l'*exemplar constituti domni Constantini imperatoris,* contenant en particulier la fameuse donation de Constantin, antérieure de plus d'un demi-siècle à l'éditeur de la compilation; 3° quelques lignes seulement, empruntées à l'*Hispana,* sous le titre : *Quo tempore actum sit Nicænum concilium;* 4° une *præfatio Nicæni concilii,* qui se lit déjà, à l'exception de quelques passages que le prétendu Isidore prit dans Rufin, dans une collection antérieure dite collection de Quesnel, du nom de son premier éditeur; 5° une autre et courte préface en cinq distiques, tirée, celle-ci, de la collection *Dionysio-Hadriana;* viennent enfin tous les conciles de la *Collectio Hispana,* auxquels on a ajouté, à la suite du IVe concile de Tolède, les autres du Ve au XIIIe. L'ensemble est authentique à quelques exceptions près. Ces exceptions sont : *a*) l'*Epistola formata Attici episcopi Constantinopolitani,* empruntée probablement à l'*Hispana,* insérée après les conciles grecs ; *b*) l'*Epistola Aurelii Mizoniique,* insérée après les titres des canons du Ier concile de Carthage, tirée de la collection de Quesnel; *c*) l'interpolation du mot *chorepiscopos* dans les premières lignes et les derniers mots du canon 7 du IIe concile de Séville, interpolation qui paraît bien être du pseudo-Isidore.

La IIIe partie reprend les décrétales des papes : *Item incipiunt capitula Decretalium venerabilium apostolicorum sanctæ Romanæ sedis Ecclesiæ,* à l'image de ce qui formait la seconde partie de la collection *Hispana,* et comprend les décrétales des papes, de saint Silvestre à saint Grégoire le Grand, avec quelques décrets de Grégoire II. De cette longue série de textes, un tiers environ est apocryphe; mais il n'entre pas dans le plan de ce dictionnaire d'en exposer le long et minutieux détail : on le trouvera dans l'édition qu'a faite de toute la collection P. Hinschius. Tout ce qu'il convient de dire, c'est que les treize premières décrétales, jusqu'au pape Damase, sont apocryphes; apocryphes aussi en entier celles d'Anastase Ier, Sixte III, Jean Ier, Félix IV, Boniface II, Jean II, Agapit, Silvère, Pélage Ier, Jean III, Benoît Ier, Pélage II; apocryphes en partie celles de Damase, Léon le Grand, Symmaque, Vigile et Grégoire le Grand. Nous ne pouvons pas entrer non plus dans le détail des classes et des sous-classes de manuscrits que Hinschius a reconnues et entre lesquelles il répartit les diverses éditions non imprimées qui nous sont parvenues.

III. Date de la collection. — La question que nous devrions logiquement examiner serait celle-ci : quel est l'auteur de cette compilation? Avouons tout de suite qu'on l'ignore, que les identifications proposées reposent trop sur de pures hypothèses et que leurs auteurs ne les émettent qu'avec la plus extrême réserve. Aussi s'est-on attaché surtout à fixer la date de l'œuvre et le but que le compilateur a poursuivi.

Le recueil n'est pas daté. On peut néanmoins serrer d'assez près l'époque précise où il parut. « Il est certain, dit M. P. Fournier, *op. cit.,* p. 302, que Loup, abbé de Ferrières, cite une décision des Fausses Décrétales, attribuée au pseudo-Melchiade, dans une lettre ou dans un projet de lettre adressé en 858 au pape Nicolas Ier. Il est non moins certain que plusieurs textes des Fausses Décrétales sont cités dans la lettre synodale écrite en 857 au nom du roi Charles le Chauve par le concile de Quierzy. » Il y a plus. Une citation indubitable des Fausses Décrétales se trouve dans les statuts donnés par Hincmar de Reims à son diocèse et promulgés le 1er novembre 852. Les efforts que certains auteurs ont faits pour détacher des statuts la citation empruntée au pseudo-Isidore n'ont pas été couronnés de succès et la date du 1er novembre 852 reste unanimement acceptée. La collection était donc certainement compilée avant cette date. L'était-elle depuis longtemps? Il est plus malaisé de fixer la date précise; mais on peut affirmer qu'elle est postérieure aux capitulaires de Benoît Lévite. De l'avis commun des historiens, les Fausses Décrétales dépendent de ces pseudo-capitulaires; or les capitulaires ont paru certainement après la mort d'Otgar de Mayence, survenue le 21 avril 847 : Benoît Lévite parle d'Otgar comme étant déjà mort :

> Autcario demum, quem tunc Moguntia summum
> Pontificem *tenuit,* præcipiente pio.

Le 21 avril 847 et le 1er novembre 852 sont donc les deux dates extrêmes entre lesquelles doit se placer la compilation des Fausses Décrétales. Un autre argument, développé par quelques auteurs, est d'une valeur trop discutée pour que nous croyions utile de le reproduire dans un exposé sommaire.

IV. But. — On a discuté beaucoup autrefois sur le but que se proposait le compilateur ou l'artisan de tant de pièces apocryphes ou falsifiées. A l'époque des luttes ardentes du protestantisme, du gallicanisme ou du joséphisme contre Rome, on affirmait volontiers, parmi les hétérodoxes de toute couleur, que le pseudo-Isidore avait eu pour but de favoriser la suprématie du pape et d'exagérer ses pouvoirs. C'était l'opinion des David Blondel, Gibert, de Marca, Doujat, van Espen, Febronius, Eichhorn, Theiner. Elle a perdu aujourd'hui toute créance chez les savants, à quelque foi religieuse qu'ils appartiennent. D'autres attribuent au faussaire des vues particulières plus restreintes, par exemple le rétablissement d'Ebbon sur le siège de Reims, la création d'un siège primatial à Reims ou à Mayence, le souci d'assurer la sécurité de certains prélats menacés d'une déposition imminente (Aldric du Mans ou même Otgar de Mayence). D'autres enfin pensent que ce n'est pas dans des vues aussi mesquines et de simple intérêt particulier que le faussaire a pu rassembler une telle quantité de matériaux : la petite cause qu'il eût prétendu défendre par là en eût été écrasée.

Le but que poursuit l'auteur doit ressortir des textes mêmes qu'il a amoncelés et fabriqués. On ne le découvrira que difficilement dans les textes authentiques ou autres qu'il a en commun avec les collections antérieures; on le trouvera plutôt dans les pièces qu'il a lui-même fabriquées ou retouchées. C'est donc par l'étude des apocryphes que nous pourrons discerner le but poursuivi. Et encore, parmi les pièces fabriquées, n'attachons pas une importance excessive à celles qui ont pour dessein de combler les lacunes du *Liber pontificalis,* souvent exploité par lui, en forgeant des décisions qui correspondent au récit de ces annales pontificales.

Il est une idée sur laquelle le pseudo-Isidore insiste à cent reprises. C'est elle qu'il a en vue quand il fait remarquer que c'est chose grave que d'accuser un supérieur; qu'il faut de nombreuses conditions pour qu'un accusateur mérite d'être entendu; que les laïcs ne doivent accuser ni les clercs ni, à plus forte raison, les évêques; que dans un procès contre les clercs le seul tribunal compétent est le tribunal ecclésiastique; que le juge des évêques ce ne sont pas les laïcs, fussent-ils princes, mais le métropolitain ou le primat assisté d'au moins douze suffragants; que ce juge même ne pourra jamais déposer un évêque sans en avoir référé au pape seul compétent à cette fin, et que tout évêque accusé ou condamné peut toujours en appeler au pape. C'est à elle qu'il pense quand il rappelle avec quel soin minutieux on doit suivre, dans l'acte même du procès, les règles de la justice, ne juger aucun absent, ne pas infliger à l'accusé de vexations inutiles, lui restituer préalablement ce qui lui aurait été enlevé; quand il

affirme que, même condamné, l'accusé pourra, sa pénitence accomplie, rentrer dans l'exercice de son ministère ecclésiastique ou du moins bénéficier d'une translation. C'est elle encore qui l'inspire quand il exige des témoins invoqués pour confirmer une accusation contre un évêque les mêmes garanties qu'on demande à un accusateur; qu'on ne tienne compte que des aveux faits librement et sur les faits personnels à celui qui avoue, tout écrit extorqué par violence ou par fraude devant être considéré comme nul; que l'accusé ait les plus grandes facilités pour recueillir ses moyens de défense et les faire valoir.

L'indépendance réclamée pour les causes judiciaires de l'Église, des clercs et des évêques, le pseudo-Isidore la réclame aussi pour soustraire aux convoitises des laïcs, ou même de certains clercs, les biens ecclésiastiques, garantie de liberté pour le pouvoir spirituel; il sanctionne même ses réclamations par la menace ou la réalisation de peines graves, comme l'excommunication, contre ceux qui auraient empiété sur les droits de l'Église. Et si, afin d'assurer cette indépendance des personnes et des biens ecclésiastiques, le pseudo-Isidore se tourne si franchement vers Rome à laquelle il reconnaît, mieux qu'on n'avait fait jusque-là, le pouvoir suprême, c'est qu'une église particulière, comme toute partie divisée, ne peut trouver un appui efficace que dans son centre.

Il ne suffit même pas à l'Église d'échapper à l'asservissement extérieur. Il faut éviter aussi le péril de la désorganisation intérieure; et le plus sûr moyen d'y parvenir, c'est de fortifier de plus en plus les cadres de sa constitution. Au degré inférieur, la subordination du curé, chef de sa paroisse, a l'évêque, chef du diocèse, comme les soixante-douze disciples furent soumis aux apôtres. Au dessus des curés, et sans aucun intermédiaire, l'évêque élu par le clergé et le peuple, avec la présence effective ou tout au moins le consentement du métropolitain et des comprovinciaux. Le compilateur insiste sur cette thèse, qu'il ne doit y avoir qu'un évêque par *civitas* ou district, et que cet évêque sera consacré par trois évêques de la province. Par là, seront exclus les chorévêques destinés à décharger de leurs soucis les évêques oisifs : ordonnés en général par un seul évêque et sans titre épiscopal, ces chorévêques sont considérés comme de simples prêtres. Au contraire, l'évêque d'un diocèse qui a gardé l'ampleur des *civitates* antiques, c'est la colonne qui soutient le diocèse et qu'il est dangereux d'ébranler. La constitution du diocèse est donc monarchique : celle de la province est oligarchique; le métropolitain n'en est pas le souverain absolu, il n'est que le président d'une oligarchie formée par les dix ou douze suffragants réunis en concile provincial.

On voit très bien que la place laissée au primat ou au patriarche national dans cette organisation est très restreinte : primat ou patriarche n'ont qu'une vaine apparence de vie et de pouvoir.

Que le but poursuivi par le pseudo-Isidore soit bien celui que l'on vient d'indiquer, c'est-à-dire donner une assise plus forte au pouvoir de l'évêque, garantir son siège, la liberté de son ministère, son avenir, ses biens, en un mot assurer l'indépendance de l'église diocésaine contre les violences de laïcs puissants et la faiblesse des comprovinciaux apeurés ou jaloux, tout le prouve, depuis la préface où le compilateur dit qu'il publie sa collection afin que les évêques ses collègues ne soient plus tourmentés par les méchants, jusqu'au nombre même des canons (70) qu'il a fabriqués afin de garantir les évêques contre les accusations injustes.

V. Patrie. — C'est de toute cette histoire le point sur lequel les discussions ont été le plus vives et l'accord le plus malaisé. Il n'est guère de pays chrétien pour lequel on n'ait revendiqué le douteux honneur d'avoir donné naissance à la compilation. Les uns, et ce furent les contemporains, trompés par le nom et les récits d'Isidore, crurent que la collection venait d'Espagne. Cette opinion, abandonnée depuis quatre siècles au moins, n'a plus trouvé dans les temps modernes qu'un seul partisan : l'abbé P. S. Blanc, *Histoire ecclésiastique,* leçon 103, 1867, t. II, p. 196. La collection vient si peu d'Espagne qu'on n'a pu découvrir dans ce pays aucun manuscrit des Fausses Décrétales du IXe au XIIIe siècle; l'on a même pu dire qu'avant la découverte de l'imprimerie l'œuvre du pseudo-Isidore y était restée inconnue.

D'autres, plus nombreux, ont prétendu que l'œuvre fut fabriquée à Rome. Ce sont les mêmes qui, ne voulant remarquer dans la collection que les passages favorables au pape, s'en allaient répétant : *Is fecit cui prodest.* Les autres arguments qu'ils invoquaient n'ont pas la valeur qu'ils leur attribuaient : de la dépendance du pseudo-Isidore avec les *capitula Angilramni* on ne peut rien conclure, car on ignore la patrie des *capitula,* et la dépendance, facile à constater, avec le *Liber pontificalis,* ne prouve pas davantage, ce dernier ouvrage se trouvant non seulement à Rome, mais dans les principales églises et abbayes de France.

Nul aujourd'hui ne cherche plus la patrie du pseudo-Isidore en Espagne ni à Rome, ni même en dehors de l'empire carolingien. D'une part, en effet, le compilateur s'est servi, avec l'*Hispana,* de deux collections ayant des attaches particulières avec la France: la *Dionysio-Hadriana,* envoyée par le pape Adrien à Charlemagne, et la *Quesnelliana,* d'origine gallo-romaine. Il est évident, d'autre part, que si le pseudo-Isidore a poursuivi un but, et le but que l'on vient de marquer, il a dû le faire en vue d'un pays déterminé, où la situation de l'Église était précisément celle à laquelle les pièces fabriquées pouvaient porter remède; en vue d'un pays où les évêques étaient en butte aux persécutions des laïcs puissants, où ni leur personne, ni l'exercice de leur ministère, ni l'indépendance de leurs biens n'étaient assurés, où l'on avait des exemples tout récents d'évêques accusés et déposés sans avoir pu se défendre. Enfin, les meilleurs et les plus anciens manuscrits de la collection, même le *Vaticanus* 630, l'un des plus intéressants, sont d'origine franque. C'est donc l'empire franc qui est la patrie du pseudo-Isidore. Mais si l'unanimité s'est faite sur cette conclusion, elle ne l'est pas sur la province de l'empire franc où se trouvait l'atelier du faussaire. Les uns cherchent cet atelier dans la province de Mayence, d'autres dans celle de Reims, d'autres dans celle de Tours.

1° *Province de Mayence.* — Elle eut des partisans nombreux dont le crédit est aujourd'hui très diminué. Voici les arguments que l'on fait valoir en sa faveur : 1. la parenté des Fausses Décrétales avec les capitulaires de Benoît Lévite qui se donne comme diacre de Mayence; 2. le grand parti que le compilateur a tiré de la correspondance de saint Boniface, évêque de Mayence; 3. la conformité de vues entre les évêques de Mayence qui désiraient vivement ressaisir les pouvoirs variés et nombreux de saint Boniface, en particulier garder un nombreux cortège de suffragants, et le pseudo-Isidore qui requiert pour le siège métropolitain une ville ancienne et une douzaine au moins de suffragants : or, depuis la mort de son fondateur, la métropole de Mayence se voyait morcelée de plus en plus. C'était, Hincmar l'atteste, une opinion reçue dans la seconde moitié du IXe siècle, que la compilation venait de Mayence. Telle est la thèse de Blasco, de Marca, Baluze, Knust, Wasserschleben, Göcke, Pitra, Denzinger.

On a répondu que ces arguments n'ont pas toute la valeur que ces historiens leur attribuent; car, 1. nous ne savons rien de la patrie ni de la personne de Benoît Lévite, et l'inscription à Otgar et à Mayence paraît bien



être une supercherie; 2. Otgar en faveur de qui, suivant les protagonistes de la thèse, la compilation aurait été faite, était mort avant l'apparition des Fausses Décrétales; 3. on ne voit pas qu'il fût spécialement question, à Mayence, de luttes contre les chorévêques; 4. Rhaban Maur, successeur d'Otgar sur le siège de Mayence, ne cite jamais les Fausses Décrétales même après que Hincmar s'en fut servi; 5. les larges extraits de la correspondance de saint Boniface ne sont pas dans les manuscrits du type primitif de la compilation.

2° *Province de Reims.* — La province de Reims a, de son côté, de nombreux partisans. Quelques-uns ont poussé leurs déductions assez profondément pour croire qu'ils pouvaient indiquer jusqu'à l'auteur probable de la collection; les uns, le clerc Vulfade, adversaire d'Hincmar, les autres, Ebbon, l'ancien archevêque et compétiteur du nouveau titulaire. C'est l'opinion de maitres comme Weizsäcker, Roth, Dove, von Noorden, Hinschius, Friedberg, Lurz, A. Tardif, Ph. Schneider, F. Lot, E. Lesne. Voici leurs principaux arguments : 1. il y eut à Reims une question des chorévêques, et Hincmar (845-882) se montra peu favorable à leur institution; 2. il s'occupa tout particulièrement de rentrer en possession des biens enlevés à son église pendant la vacance qui suivit la déposition d'Ebbon; 3. c'est là que s'était produit, durant la première moitié du IXe siècle, l'un des plus violents parmi les conflits auxquels prétendait remédier la nouvelle compilation : le procès d'Ebbon, archevêque de Reims, déposé, puis replacé sur son siège, puis déposé de nouveau, toujours sous la pression de mouvements politiques, sans qu'on lui laissât parfois la liberté de se défendre, et que l'on avait réduit quelque temps à la communion laïque; 4. c'est à Reims que l'on rencontre les premières citations dûment constatées des Fausses Décrétales.

On a répondu à ces divers arguments : 1. Peu importe qu'il y eût à Reims une question des chorévêques et que Hincmar leur fût opposé : ce n'est certainement pas Hincmar qui avait besoin des Fausses Décrétales dans sa défense contre Ebbon et ce n'est ni par lui ni par ses ordres que l'œuvre fut compilée; 2. ce n'est pas seulement à Reims, c'est partout dans l'empire, qu'à la suite des guerres de Louis le Pieux contre ses enfants, les églises furent pillées ou dépouillées; 3. il y eut, en effet, à Reims, des luttes particulièrement vives à l'occasion d'Ebbon, surtout en 835 et 840. Mais, à partir de l'élection d'Hincmar, une accalmie s'était faite, complète, pendant la période 847-851; est-il vraisemblable que Vulfade et ses amis aient consacré leurs loisirs à se munir de documents pour une cause qui n'était plus en discussion, surtout au moment où leur ancien évêque, Ebbon, atteignait la vieillesse et se rapppochait à grands pas de la tombe — Ebbon mourut en 851 — et eux-mêmes, les clercs ordonnés par Ebbon, n'avaient plus d'autre ressource que la clémence d'Hincmar? 4. Enfin, si l'on voit, à l'occasion du procès soulevé entre Hincmar et ces clercs, mettre au jour diverses pièces apocryphes apparentées aux Fausses Décrétales, soit dans la *Narratio clericorum Remensium,* soit dans l'*Apologeticum Ebbonis,* ce fait n'a pas toute la signification que d'aucuns lui attribuent, car ces citations sont indubitablement postérieures à celles faites par Hincmar, et l'on ne comprendrait absolument pas que, fin, soupçonneux et pénétrant, toujours très informé de ce qui se passait dans son diocèse, Hincmar ait ignoré que la compilation qu'il citait eût été fabriquée dans son diocèse, presque sous ses yeux, contre lui, par ses inférieurs et ses adversaires.

3° *Province de Tours.* — En présence des difficultés que soulèvent les attributions précédentes, quelques critiques ont cherché la patrie du pseudo-Isidore dans la province de Tours. — 1. La situation de cette province, vers le milieu du IXe siècle, fut, en effet, des plus douloureuses. A la suite de la révolte de la Bretagne sous Noménoé, on vit des évêques poursuivis et condamnés par des tribunaux laïcs, sans avoir pu se défendre, chassés de leurs sièges, leurs églises pillées et dépouillées de tous biens; on vit la province de Tours démembrée contre tout droit, le titre de métropole accordé à une bourgade obscure et sans histoire, les quatre évêques poursuivis par le roi breton, livrés au tribunal séculier, pieds et poings liés, menacés de mort s'ils n'avouaient les crimes qu'on leur imputait, chassés, errants, misérables, sans aucun espoir de remonter sur leurs sièges, car la discipline, contre laquelle le pseudo-Isidore protestait, prétendait leur interdire le bénéfice de toute translation; c'est dans la Bretagne révoltée que l'on voit le plus fréquemment les évêques consacrés par un seul évêque; au lieu de la paroisse normale desservie par un curé soumis à l'évêque sans intermédiaire, on y voit, à la tête des paroisses, des moines soumis, non à l'évêque chef du diocèse, mais à l'abbé du monastère d'où ils sortent. Bref, la situation des églises bretonnes est bien celle que le pseudo-Isidore condamne et veut réformer. — 2. L'Église du Mans était particulièrement exposée aux incursions des Bretons : Noménoé occupa même la ville du Mans en 850; l'évêque, Aldric, avait donc lieu de craindre le sort qui avait été infligé quelques années auparavant à ses collègues de la Bretagne proprement dite, d'autant plus qu'il avait été chassé déjà une fois de son siège. — 3. Il y a une parenté indéniable entre les Fausses Décrétales et plusieurs textes originaires du pays manceau : *a*) par exemple avec la bulle apocryphe par laquelle le pape Grégoire IV est censé faire observer, le 8 janvier 835, que, si Aldric est accusé, il pourra toujours en appeler au saint-siège; or il paraît bien évident que nul, en dehors de la province de Tours, ne s'inquiétait à ce point d'Aldric; *b*) les mêmes idées avec les mêmes phrases caractéristiques, qui les expriment dans les Fausses Décrétales, reparaissent souvent dans un prétendu *Memoriale* d'Aldric, inséré dans les *Gesta Aldrici,* et qui n'a aucun intérêt en dehors du diocèse du Mans; *c*) non seulement on rencontre les mêmes idées et les mêmes phrases, mais aussi le même souci d'attribuer ses dires à des papes des premiers siècles. Telle est l'hypothèse entrevue par Hinschius, développée par Langen (qui pensa pouvoir affirmer que le père de la compilation était Loup, abbé de Ferrières, opinion restée sans écho), enfin par Simson qui fixa le lieu d'origine au Mans. Simson fut suivi par Mgr Duchesne, MM. P. Viollet, J. Havet, P. Fournier, Ph. Schneider (art. *Pseudo-Isidor,* dans *Kirchenlexikon,* 2e édit.), Döllinger. Aujourd'hui on attribuerait la rédaction au diacre Léotald.

Nous devons reconnaître que si le débat paraît bien circonscrit entre la province de Reims et celle de Tours, que si chacune a des partisans sérieux et bien informés, que si l'opinion qui tient pour la province de Tours paraît aujourd'hui plus favorisée, il est pourtant impossible de faire en faveur de l'une une démonstration qui exclue toute probabilité pour l'autre.

VI. Influence sur la discipline ecclésiastique. — Une question plus importante pour nous est celle-ci : Quelle influence les Fausses Décrétales ont-elles exercée sur la discipline ecclésiastique, soit dans le monde franc, soit à Rome?

1° *Dans le monde franc.* — Elles y ont exercé une influence considérable. On a vu la collection citée par Hincmar dès le mois de novembre 852. Les textes pseudo-isidoriens sont invoqués encore : *a*) par le même Hincmar de Reims dans le *De divortio Lotharii et Teutbergæ,* le *Pro Ecclesiæ libertatum defensione,* le Mémoire à Charles le Chauve sur la saisie des biens



de l'Église de Laon, l'*Opusculum 55 capitum contra Hincmarum Laudunensem*; *b*) par Hincmar de Laon dans sa lutte contre son oncle de Reims, depuis l'*Epistola I^a ad Hincmarum Remensem*, en 869, jusqu'au concile de Fismes, en 881; *c*) par les conciles de Quierzy (857), Fismes (881), Cologne (887), Mayence (888), Metz (889) où l'on s'occupe des chorévêques, Tribur (895), Trosley (909); *d*) par les collections de Réginon de Prüm et Burchard de Worms. Elles ont ainsi pénétré dans la pratique quotidienne des Églises franques. *e*) En Italie, un des textes apocryphes est cité par Jean Diacre dans sa vie du pape Grégoire le Grand; d'autres sont invoqués par Auxilius, dans son *De ordinationibus a Formoso papa factis*; par le pseudo-Luitprand qui emprunte au pseudo-Isidore presque tout ce qui, dans son *De pontificum Romanorum vitis*, concerne les papes antérieurs à Damase; par Atton de Verceil, Rathier de Vérone.

2° *A Rome et sur l'ensemble du monde catholique.* — Sur ce point on a entendu les affirmations les plus vives et les plus contradictoires. Les uns prétendent que l'influence pseudo-isidorienne fut considérable, d'autres qu'elle fut nulle; les de Marca, Fleury, Coustant, Van Espen, lui imputant beaucoup dans les maux de l'Église, dans l'affaiblissement du pouvoir du métropolitain et du concile provincial, en un mot l'estimant une plaie irréparable pour la discipline ecclésiastique; les Febronius, les Döllinger, etc., l'accusant d'avoir bouleversé la constitution de l'Église et créé la monarchie papale. Voici la réalité : les papes ont gardé pendant deux siècles, vis-à-vis des Fausses Décrétales, une prudente réserve.

Nicolas Ier a certainement connu, non seulement l'existence des Fausses Décrétales, mais un certain nombre de textes tirés de cette compilation. En effet, on lui a cité les textes de décrétales contenues dans le pseudo-Isidore et attribuées à des papes martyrs, textes qui n'étaient pas dans le *Codex canonum*, et dont, pour ce motif, on contestait la valeur; il a répondu, en visant au moins à deux reprises des décrétales de papes martyrs, que les décrétales ont toutes la même force, qu'elles soient ou non dans le *Codex canonum*.

Ces textes ont-ils exercé une influence sur lui? Une influence *littérale*, se manifestant par le choix des expressions ou métaphores employées dans sa correspondance? Oui. Voir des exemples dans l'étude citée déjà de M. Fournier, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907, p. 24-25. Une influence *sur les idées*, ce qui serait de plus grande importance? Plusieurs l'affirment; mais ils ne font pas la preuve, par exemple, qu'une modification importante se serait produite, à la suite du procès de 865 entre Rothade et Hincmar, dans la pensée de Nicolas sur son rôle de pape. S'agit-il de son pouvoir législatif suprême, sans partage avec l'épiscopat, et de la supériorité du pape sur les conciles? Nicolas en pensait avant 864 ce qu'en pensaient depuis longtemps les papes comme Gélase, Pélage Ier, ce que reconnaissait, par exemple, Cassiodore, ce qu'il en pensa lui-même après. S'agit-il du pouvoir de juge suprême qui permet au souverain pontife de porter une sentence sur tous les fidèles et de n'être jugé lui-même par personne? La théorie, affirmée dès le temps d'Innocent Ier et de Gélase, était communément acceptée avant Nicolas. S'agit-il du pouvoir reconnu au pape seul de déposer les évêques? Que le pape fût compétent, Hincmar le reconnaît. Qu'il le fût même quand la cause est portée devant l'autorité métropolitaine ou primatiale? En 858, dans l'affaire d'Hermann, évêque de Nevers, le métropolitain de Sens recourt au pape comme au juge naturel de la cause, et Nicolas le prend ainsi, dès l'origine de son pontificat, avant d'avoir connu les Fausses Décrétales; de même fait-il pour les évêques bretons, vers 862; pour les évêques grecs déposés parce qu'ils avaient refusé de suivre le parti de Photius; pour l'affaire de Robert, du Mans; pour le commencement de celle de Rothade, où, dès 863, avant qu'on lui ait parlé des Fausses Décrétales, il décide que les douze membres du concile provincial ne pourront prononcer en dernier ressort sans l'intervention du pape. Soit parce qu'il lui appartient de confirmer les décisions des conciles, soit parce que les causes majeures relèvent de lui, Nicolas revendique le dernier mot sur les procès de déposition des évêques; il se réserve même le droit de trancher la cause définitivement sans l'intervention de l'épiscopat régional, et cela dès 863. Après 864, on ne constate sur ces divers points, à l'occasion du procès de Rothade, aucune différence de procédé. Nous devons toutefois reconnaître que dans une circonstance, dans la lettre qu'il écrit aux évêques francs pour leur notifier le rétablissement de Rothade, Nicolas insiste tout particulièrement sur la notion des *negotia majora* qui est un argument familier à la collection isidorienne, que, de plus, il se fonde principalement sur les Décrétales considérées comme une masse dont il n'exclut pas les apocryphes Isidoriens, et que ces textes ont amené le pape à accentuer davantage l'argumentation qu'il tirait des décrets de ses prédécesseurs. P. Fournier, *op. cit.*, p. 39. La *restitutio spoliatorum* est un des grands principes invoqués par le pseudo-Isidore; mais l'*actio* ou l'*exceptio spolii* est bien antérieure. On a reconnu que, avant le IXe siècle, le principe de l'*exceptio spolii* a pris, dans le droit canonique, la valeur d'une règle juridique fondée sur la coutume, et l'application de ce principe à la cause de Rothade ne présente rien de bien neuf. Tout ce que l'on y peut trouver de pseudo-isidorien, c'est : 1° qu'un des fondements de l'*exceptio spolii* serait la préoccupation de permettre à l'accusé de combattre son accusateur à armes égales; 2° il trouve bon que l'accusé, une fois rétabli dans ses fonctions, ait quelque répit avant de soutenir le procès; 3° Nicolas ne manque pas, avec Isidore, de faire observer à l'empereur grec Michel que la restitution d'Ignace sur le siège de Constantinople est fondée sur les lois impériales. Bref, « le principe de l'*exceptio spolii*, plus solidement fondé, a été plus fréquemment appliqué selon des règles plus précises; ce paraît bien être un effet de l'influence des textes isidoriens. » P. Fournier, *op. cit.*, p. 44. Nicolas n'a pas subi d'autre influence des Fausses Décrétales ni dans la discipline concernant les clercs *lapsi*, ni pour la translation des évêques, ni même dans la citation des textes communs à la collection isidorienne et aux autres collections; il les donne toujours, quand Isidore les cite à faux, d'après leur véritable auteur.

Sous les papes suivants, on trouve, d'Adrien II, une citation du pseudo-Antéros, en 871, dans la lettre adressée aux évêques du concile de Douzy, à propos de la translation de l'évêque Actard à Tours; peut-être deux phrases sur la primatie de l'Église romaine, n'apportant d'ailleurs rien de nouveau, dans un concile romain tenu vers l'époque du pape Jean VIII; deux citations sans importance et même douteuses du pseudo-Isidore dans Étienne V, qui ne paraît pas au surplus avoir grande confiance dans les Fausses Décrétales. Dans tout le Xe siècle, on rencontre deux ou peut-être trois citations de la même collection; tandis que, en dehors de la chancellerie pontificale, les apocryphes isidoriens s'accumulent dans les collections italiennes où iront les chercher les réformateurs du XIe siècle.

Telle fut la situation, à Rome, jusqu'au jour où un pape, venu d'un pays dans lequel les Fausses Décrétales étaient reçues sans hésitation, les cita comme les citaient partout les canonistes. De les voir entrer dans les lettres pontificales ne pouvait étonner beaucoup les

juristes. D'ailleurs, l'extrême modération avec laquelle les textes isidoriens furent cités par la chancellerie pontificale, même après la mort de Léon IX, laisse deviner la résistance de la vieille école romaine qui ne les pratiquait pas. Pour la réforme menée si rudement par Grégoire VII, les textes des Fausses Décrétales furent plus fréquemment employés; ils étaient, dit M. Fournier, « un véhicule commode pour plusieurs des idées maîtresses sur lesquelles est fondée l'œuvre entreprise à cette époque par la papauté, » *ibid.*, p. 56, et ils furent cités de la meilleure foi du monde.

Mais déjà l'ère de la contradiction allait s'ouvrir pour la célèbre collection, et les gens d'Église n'y furent pas étrangers ni simples spectateurs. Ce furent des catholiques incontestés, Pierre Comestor, au XIIe siècle, chancelier de l'université de Paris, attaquant l'authenticité de l'*Epistola Clementis ad Jacobum fratrem Domini;* Godefroid de Viterbe, doutant de la lèpre de Constantin; Étienne de Tournai et d'autres encore, qui discutèrent les premiers les Fausses Décrétales. Ils précédèrent dans cette voie les hétérodoxes Marsile de Padoue, Wiclef (plus nuisible qu'utile à cause de ses exagérations). Ce fut un autre catholique, et des plus grands, Nicolas de Cusa, qui, peu après 1430, donna l'impulsion définitive à la critique : il rejetait deux lettres d'Anaclet, attaquait la donation de Constantin, élevait des doutes sur les *Epistolæ Clementis,* dont Torquemada rejetait nettement la première. Quand, un siècle après, commença l'assaut donné par les protestants, ceux-ci ne furent jamais seuls à la besogne. Après le calviniste du Moulin vinrent les catholiques Georges Cassandre et Antoine le Comte que les centuriateurs de Magdebourg se bornèrent à copier. Pendant quelque temps, il est vrai, des catholiques : le jésuite Torrès, le franciscain Malvasia, le cardinal d'Aguirre lui-même, se firent les champions chevaleresques du pseudo-Isidore contre les centuriateurs luthériens et le calviniste David Blondel, mais d'autres catholiques, l'Espagnol Antonius Augustinus, archevêque de Tarragone, Baronius, Bellarmin, du Perron, Labbe, Sirmond, de Marca, Baluze, Papebrock, Noris, Noël Alexandre, luttaient contre les apocryphes, avec les Van Espen, les frères Ballerini, Blasco et Zaccaria. Si, au XIXe siècle encore, le faussaire trouva des défenseurs dans Dumont et l'abbé Darras, l'unanimité des savants, sans aucune distinction de patrie ou de religion, proteste contre le malheureux succès de cette déplorable fourberie.

On ne peut avoir la prétention de donner une bibliographie complète. On indiquera seulement les ouvrages les plus considérables dans les divers sens.

I. ÉDITIONS. — La meilleure est celle de P. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ et capitula Angilramni*, in-4°, Leipzig, 1863, précédée d'une importante et copieuse préface de 238 pages, où sont étudiées toutes les questions concernant la tradition manuscrite, les sources, l'époque de la composition, la patrie, le but et le nom de l'auteur. L'édition donnée par Migne, *P. L.*, t. CXXX, est celle de Merlin, 1523.

II. DISSERTATIONS OU COMMENTAIRES. — David Blondel, *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes*, Genève, 1620; Bonaventure Malvasia, *Nuntius veritatis D. Blondello missus*, Rome, 1635; de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. III, c. V; Fleury, 3e *Discours sur l'histoire ecclésiastique;* Van Espen, *Dissertatio de collectione Isidori vulgo Mercatoris*, dans *Commentarius in jus novum canonic.*, Louvain, 1753, *Opera*, t. III; Febronius, *De statu Ecclesiæ*, c. III, § 9; c. VII, § 2, Bouillon, 1765; Zaccaria, *Antifebronio*, dis. III, c. IV, Césène, 1770.

Plaçant la compilation des Fausses Décrétales : — 1° à Rome : Eichhorn, *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte*, Göttingue, 1808 sq.; *Kirchenrecht*, 1831, t. I; Anton. Theiner, *De pseudo-isidoriana canonum collectione*, Breslau, 1827; — 2° à Mayence : Ballerini (Jér. et P.), *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum*, c. VI, ad 8um, dans *Opera S. Leonis*, Venise, 1757, t. III; *P. L.*, t. LVI; Blasco, *De collectione canon. Isid. Mercator. commentar.*, Naples, 1760; Knust, *De fontibus et consilio pseudo-isidorianæ collectionis*, Gœttingue, 1832; Wasserschleben, *Beiträge zur Geschichte der falsch. Decretalen*, Breslau, 1844; Id., *Pseudoisidor*, dans *Realencyclopädie* de Herzog; Id., *Ueber das Vaterland der falsch. Decret.*, dans *Sybels hist. Zeitschrift*, 1890; Hefele, *Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage*, dans *Tübing. Theol. Quartalsch.*, 1847; Gfrörer, *Ueber Alter, Ursprung, Zweck der Decretal. des falsch. Isidor*, Fribourg-en-Brisgau, 1848; Göcke, *De exceptione spolii*, Berlin, 1858; Denzinger, Préface à l'édition des Fausses Décrétales dans *P. L.*, t. CXXX; Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, 1885, t. I, p. 91-103; — 3° à Reims : Weizsäcker, *Die pseudo-isidorische Frage*, dans *Sybels histor. Zeitschrift*, t. III; Id., *Hincmar und Pseudoisidor*, dans *Niedn. Zeitschrift für hist. Theol.*, 1858; Roth, *Pseudoisidor*, dans *Zeitsch. für Recht-Geschichte*, t. V (1866); K. von Noorden, *Ebo, Hincmar und Pseudoisidor*, dans *Sybels hist. Zeitsch.*, t. VII (1862); P. Hinschius, *op. cit.*, *præf.*, p. CCVIII; Lurz, *Ueber die Heimat Pseudoisidors*, 1898; Ad. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, 1887; Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, 1892; F. Lot, *Études sur le règne de Hugues Capet*, 1903; Id., *La question des Fausses Décrétales*, dans la *Revue historique*, 1907, n. 4, t. XCIV; Friedberg, *Lehrbuch des kanonischen. Rechts;* E. Lesne, *La hiérarchie épiscopale... en Gaule et Germanie*, 1905; Id., *Hincmar et l'empereur Lothaire*, dans la *Revue des questions historiques*, 1905, t. LXXVIII; Seckel, *Pseudoisidor*, dans *Realencyclopädie* de Hauck; — 4° dans la province de Tours : Simson, *Die Entstehung der pseudo-isidorischen Fälschungen in Le Mans*, 1886; Id., *Pseudoisidor und die Geschichte der Bischöfe Le Mans*, dans *Zeitsch. für kanonisches Recht*, 1886; Mgr Duchesne, *Bulletin critique*, 1886, p. 445; J. Havet, *Chartes de Saint-Calais*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1887, t. XLVIII; P. Viollet, *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XLIX (1888); Id., *Hist. du droit civil français;* Ph. Schneider, qui inclinait d'abord vers l'origine rémoise, opine pour l'opinion de Simson dans *Pseudo-isidor*, *Kirchenlexikon*, 2e édit.; Döllinger, *Zeitsch. für Kirchen-Geschichte*, t. XII; P. Fournier, *La question des Fausses Décrétales*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1887, 1888; Id., *Congrès scientifique international des catholiques*, 1888, t. II; Id., *Une forme particulière des Fausses Décrétales*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XLIX; Id., *Étude sur les Fausses Décrétales* (dont nous nous sommes souvent inspiré) dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1906-1907, et tiré à part, in-8°, 1907. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-Bibliographie*, 2e édit., Paris, 1905, t. I, col. 2281-2282.

A. VILLIEN.

DÉFAUTS. — I. Définition. II. Division.

I. DÉFINITION. — Le mot défaut, du latin *deficere*, faillir, manquer, ou de *fallere*, tromper, manquer, signifie le manque, ou la privation d'une perfection, ou qualité nécessaire, dont l'absence rend une chose imparfaite, irrégulière, incorrecte ou incomplète.

Dans le langage ordinaire, défaut est souvent synonyme d'imperfection, ou de vice. Ces trois mots néanmoins expriment des concepts fort différents. Les imperfections ne se remarquent, en général, que dans les objets excellents par ailleurs; tandis qu'elles disparaissent sous les défauts plus saillants, qui se rencontrent, parfois, si nombreux, dans les êtres communs et ordinaires. L'imparfait, en effet, est ce qui laisse quelque peu à désirer, pour pouvoir être considéré comme un modèle. Il n'est encore ni fini, ni terminé, ni achevé, quoiqu'il s'élève déjà bien au-dessus du niveau moyen. Mais le défectueux reste bien inférieur à ce qui est simplement imparfait. Non seulement il n'est pas accompli en son genre, mais il *défaille*, il tombe au-dessous de ce qu'il devrait être. Au physique, par exemple, c'est la privation d'un membre, ou d'un organe des sens, une irrégularité, une difformité corporelle, une lésion organique. Au moral, c'est une lacune dans le jugement, ou dans le caractère, ou encore une faiblesse d'esprit.

On a dit, en ce sens, que les gens de bien n'avaient que des imperfections, tandis que tous les autres ont des défauts. Massillon a établi la même distinction dans ce passage : « Les imperfections des gens de bien devraient vous trouver plus indulgents, car seuls ils

vous épargnent, cachent vos vices, adoucissent vos défauts, excusent vos fautes. »

Les défauts rendent souvent insupportable celui qui les a. Ils lui attirent l'aversion et parfois même le mépris. Les imperfections ne produisent jamais un résultat pareil. Tout au plus empêchent-elles, ou diminuent-elles l'admiration que susciteraient ses autres qualités. Sans imperfections, les personnes ou les objets sont admirables; sans défauts, ils ne sont que ce qu'ils doivent être. L'imperfection est donc comme un diminutif du défaut.

Le vice, au contraire, en est plutôt un augmentatif. C'est plus qu'une privation, petite ou grande, comme le sont l'imperfection et le défaut : c'est une dépravation, un principe mauvais, capable de tout corrompre, et qui atteint l'être jusque dans ses profondeurs. Si l'on réussit, sans trop de peine parfois, à suppléer à ce qui manque, ou à combler une lacune, il est bien autrement difficile de détruire un vice enraciné dans l'intime de l'être. Celui qui a des défauts est trop souvent insupportable; mais celui qui a des vices peut devenir dangereux. Les défauts sont plutôt dans l'esprit; les vices, dans le cœur et dans la volonté.

Un exemple fera mieux saisir ces différences. Le laisser-aller dans le maintien est une imperfection; l'inégalité d'humeur, la puérilité, la timidité se rangent parmi les défauts; la paresse, le mensonge, la luxure, la cruauté sont des vices.

Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. VII, q. I; l. IV, dist. II, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 4, ad 2ᵘᵐ; q. XLIX, a. 1; IIª IIª, q. XXXIII, a. 4, ad 3ᵘᵐ; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. XVI, a. 5; *De veritate*, q. IX, a. 3; Poujol, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme*, in-4°, Paris, 1863, *Introduction*, p. 119 sq.; Lafaye, *Dictionnaire des synonymes*, 4ᵉ édit., 2 in-4°, Paris, 1872, t. I, q. 680 sq., 763 sq.

II. DIVISION. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV-XV; *Compendium theologiæ*, c. CCXXXIV, indique comment les défauts sont susceptibles d'être classifiés. Il les divise en deux grandes catégories, chacune d'elles comprenant une subdivision semblable.

I. DÉFAUTS CORPORELS. — 1° *Affectant la nature humaine dans sa généralité*, soit parce que cette nature, comme toute nature créée, est essentiellement limitée en elle-même; soit parce qu'ils sont une suite afflictive du péché originel. Parmi eux, il faut signaler principalement la passibilité, c'est-à-dire l'assujettissement à la faim, à la soif, à la fatigue, aux maladies, à la mort. Ces défauts corporels, communs à tous, revêtent maintenant la forme de pénalités; néanmoins, si, dans l'état d'innocence, l'homme en était exempt, ce n'était pas en vertu d'un privilège inhérent à sa nature, mais à cause d'un don, ou secours préternaturel, provenant de la libéralité de Dieu. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1082; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, part. I, c. II, § 3, thes. XXIII, in-8°, Rome, 1904, p. 254 sq.

2° *Affectant certains individus plutôt que d'autres.* — Ces défauts corporels tiennent alors à des causes particulières ou sont la conséquence d'accidents fortuits. Par exemple : la cécité, la surdité, le mutisme, diverses maladies, les vices de conformation et d'organisation, etc. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*

II. DÉFAUTS MORAUX. — On retrouve ici la même distinction que précédemment. — 1° *Défauts moraux communs à tous les hommes*, soit à cause de l'imperfection essentielle de la nature humaine, soit à cause du péché originel. Ils se ramènent à trois classes : une pour l'intelligence : l'ignorance; deux pour la volonté : l'inclination au mal, et la difficulté pour le bien. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*

2° *Défauts moraux affectant certains individus plutôt que d'autres.* — Ces défauts moraux sont très nombreux. On n'en a pas encore fait un classement logique. Nous indiquerons seulement ceux qui se rencontrent le plus souvent.

1. *Le manque de jugement ou de bon sens.* — C'est une véritable infirmité spirituelle, source d'une infinité de misères pour celui qui en est atteint, comme pour ceux qui l'entourent, ou qui sont obligés d'avoir de fréquents rapports avec lui. Ce mal est, en général, incurable. La vertu peut s'acquérir, avec des efforts et de la persévérance : le bon sens, ou le jugement, jamais. Cf. Sᵗᵉ Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. XIV.

2. *La vanité et la suffisance.* — Ceux qui ont ces défauts se rendent vite insupportables et ridicules. Afin de s'élever au-dessus des autres, ils mettent de l'affectation en tout : paroles, actes, manières, etc. Ce pédantisme, loin de leur attirer des éloges, provoque le mépris, et leur attire les traits mordants de la satire. Ils font parade de connaissances ou d'avantages qu'ils n'ont pas, et, si, par cet étalage emprunté, ils s'illusionnent eux-mêmes, ils ne trompent pas ceux qu'ils prétendent ainsi éblouir. Dans son langage imagé, saint François de Sales les appelle des « boutiques de vanité ». *Entretiens spirituels*, c. XVII, *Œuvres complètes*, 12 in-12, Paris, 1862, t. III, p. 510 sq.

3. *La fierté.* — Ce défaut a beaucoup de relation avec le précédent; mais il a, cependant, quelque chose de moins méprisable, car il ne va pas sans une certaine grandeur et une certaine dignité.

4. *La violence et le penchant à la vengeance.* — Malgré les analogies qu'ils présentent entre eux, ces défauts peuvent exister, l'un sans l'autre. Toute personne violente n'est pas pour cela rancunière, ou vindicative. La violence passe, parfois, comme une tempête qui accumule ruines sur ruines, mais qui ne dure pas. La rancune, ou l'esprit de vengeance, poursuit plus froidement son but. Aussi, dans bien des cas, est-elle plus redoutable que la violence elle-même. Celle-ci, malgré ses écarts accidentels, n'est pas incompatible avec un certain fond de bonté.

5. *La dureté du cœur.* — C'est une des formes les plus ordinaires de l'égoïsme. Elle rend insensible aux souffrances d'autrui, et porte même à y applaudir, comme si l'on jouissait davantage de son propre bonheur, en voyant des malheureux. Elle peut aller jusqu'à pousser à faire le mal, pour le seul plaisir de faire souffrir. C'est alors une sorte d'instinct mauvais, et quasi-bestial.

6. *Le trop d'empressement.* — C'est une agitation fébrile dénotant un manque d'équilibre entre les diverses facultés. L'activité n'est plus réglée par la raison, et si elle déploie de l'énergie, c'est de l'énergie oiseuse. Elle se dépense en une foule d'occupations sans but sérieux et non méritoires, qui aboutissent, en somme, à une perte de temps. Souvent, en effet, on perd plus de temps à faire des choses inutiles qu'à ne rien faire du tout. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, c. XII, in-12, Paris, 1856, p. 289-292.

7. *La légèreté.* — Elle est un grand obstacle à la réflexion, aux études sérieuses, à la suite dans les idées ou dans les actes, à la persévérance dans les résolutions prises. Elle produit l'inégalité d'humeur. Parfois, elle dégénère en étourderie et en puérilité, qui continuent, dans l'adolescence et jusque dans l'âge mûr, les futilités de l'enfance. Dans les conversations, elle se manifeste par le récit d'une masse de détails des plus insipides, racontés en un babil interminable. Cette inanité de langage répond bien au vide de cet esprit dans lequel les pensées les plus disparates se succèdent avec une étonnante rapidité et disparaissent de même. Ce flux de paroles n'apporte à ceux qui sont obligés de le subir, que lassitude et ennui. Les occupations d'une personne légère de caractère présentent la même empreinte générale de futilité. Quelquefois aussi, cette extrême mobilité de pensées est la suite morbide d'un



état pathologique spécial. La cure, alors, est plutôt du ressort de la médecine que de l'ascétique ou de la morale. Cf. Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses,* l. III, c. v, § 2, in-8°, Paris, 1883, p. 958 sq.; Ribot, *Les maladies de la volonté,* in-8°, Paris, 1896, p. 112.

8. *La singularité.* — C'est la source intarissable de bizarreries et de caprices de tout genre. Elle est susceptible de se montrer de mille manières et à tout propos : dans les tendances, dans les paroles, dans les actes, dans l'ensemble de la conduite, et jusque dans la dévotion. Elle est, alors, l'effet de l'amour-propre, ou de la sottise, ou bien une tentation de l'esprit malin.

9. *L'inclination à la mélancolie, au chagrin, à la tristesse.* — Voilà encore un de ces défauts qui font le malheur, et de la personne qui les a, et de celles qui vivent auprès d'elle. Il est, en outre, pour la vraie piété, un obstacle déjà signalé par saint Paul. II Cor., IX, 7. De plus, il mène rapidement à l'abattement et au découragement. Par suite, il rend difficile, pour ne pas dire impossible, l'acquisition de la vertu. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. II, VII, XII, p. 16-19, 108-110, 283-287; Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. II, § 5, in-8°, Paris, 1905, p. 8.

10. *La pusillanimité et l'inquiétude.* — Par ce défaut, on se trouble, à chaque instant, pour de petites choses qui n'en valent pas la peine. Il en résulte une agitation presque continuelle, qui, dans la vie ordinaire, se traduit par l'irrésolution, et, dans la vie surnaturelle, par les scrupules, cause inépuisable de tourments pour les âmes qui en sont atteintes, et pour leurs supérieurs, directeurs ou confesseurs. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 514 sq.; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité IIe, a. 11, c. I-III, 4 in-8°, Paris, 1885, t. II, p. 358-383.

11. *La dissimulation, ou le penchant au déguisement et à la duplicité.* — C'est l'esprit de mensonge, ennemi de toute candeur et de toute franchise. Dans la plus tendre jeunesse il se manifeste dès les premières lueurs de la raison, et s'il n'est combattu de bonne heure, il se perpétue à travers tous les âges. Il engendre l'hypocrisie.

12. *La prodigalité.* — Elle consiste à dépenser, à pleines mains, et sans motifs justifiés, l'argent que l'on possède, ou à laisser détériorer, par négligence ou par caprice, les objets que l'on a à son usage. Ce défaut provient de la vanité, tout autant que de la paresse. Par la prodigalité on cherche à paraître riche ou généreux, ou bien l'on veut s'éviter le soin, considéré comme ennuyeux, de veiller à ses dépenses, et d'en tenir un compte exact. Il en résulte, d'abord, du désordre; puis du mécontentement et du malaise; enfin, trop souvent, une ruine complète. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. IV, c. III, dub. VII, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 574.

13. *La sensualité.* — Il y en a trois espèces : celle de l'esprit, celle du cœur, et celle du corps. — *a*) La première incline l'âme à penser surtout aux choses qui lui plaisent. La mémoire ne revient que sur les souvenirs agréables, et l'imagination crée sans cesse des chimères, auxquelles elle s'arrête avec délices. Si on lit un auteur, c'est surtout pour ses mérites secondaires, comme le style, par exemple, ou le genre du sujet traité, dans lequel l'utile tient beaucoup moins de place que l'agréable. — *b*) La sensualité du cœur est la source des affections tendres, fondées surtout sur les qualités extérieures : traits du visage, fraîcheur du teint, élégance des manières, douceur de la voix, etc. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 516 sq.; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité IIe, a. 9, c. II-IV, t. II, p. 295-311. — *c*) La sensualité corporelle pousse aux désordres de la chair. Elle se trahit dans la pose, dans la démarche, dans la recherche du bien-être et de la nourriture, dans l'abus du sommeil et du repos trop prolongé, dans les répugnances exagérées pour tout ce qui gêne : fatigue, intempéries des saisons, froid, chaleur, travail, etc. C'est un état de mollesse qui affaiblit le caractère, et produit un obstacle souvent insurmontable à toute vie chrétienne, ou simplement sérieuse. Cf. Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. XIII, p. 115-133.

14. *L'indulgence, ou le trop de tendresse pour soi.* — Ce défaut a bien des accointances avec le précédent, quoiqu'il ne revête pas le même caractère de gravité. Il n'est, le plus souvent, qu'une grande faiblesse de la volonté, s'arrêtant devant le moindre obstacle, mais ne portant pas néanmoins, directement, aux désordres moraux, comme le fait la sensualité. C'est cependant un vrai danger, car, en empêchant l'âme de marcher sur le chemin de la vertu, il la laisse presque entièrement désarmée contre les assauts de l'ennemi, toujours prêt à tenter de l'entraîner aux abîmes. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XIV, XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 455-472, 517 sq.; Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. VII, p. 111 sq.

15. *L'indolence.* — Ce défaut conduit promptement à la paresse et à la lâcheté. Il paralyse jusqu'à l'action même de la grâce. Dans le monde spirituel, on peut la comparer à ce qu'est la force d'inertie, dans le monde des corps. Sur un caractère indolent le zèle le plus ardent n'a presque aucune prise. L'indolent, en effet, vit dans une sorte d'apathie morale, qui est comme son atmosphère naturelle. Son esprit est noyé dans le vague, et il s'y complaît. Il ne connaît donc même pas son mal. Pour le connaître, il aurait dû s'étudier, et cela demande un effort, dont il est incapable. Si on veut l'aider dans ce travail, il s'y refuse; et si on essaie de lui révéler le mal qui le mine, il ne comprend rien à ce qu'on lui en dit. Cette apathie morale est l'opposé de toute énergie, par conséquent de toute vertu, et, *a fortiori,* de toute vie surnaturelle. Par le désœuvrement habituel qu'elle produit, elle est, comme l'oisiveté et la paresse, la mère de tous les vices. Pour ne pas mourir d'ennui, il faut à l'être inoccupé des divertissements frivoles, des plaisirs toujours renouvelés, des émotions factices ou coupables. L'indolence l'énerve donc de plus en plus, et consume, en peu de temps, le peu de vigueur qui lui restait. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. III-XIV, p. 115 sq., 277-301.

Il existe une foule d'autres défauts moraux, dont il est souvent fait mention dans les ouvrages de morale et d'ascétisme. La liste en serait longue. Mais il faut remarquer que beaucoup sont presque synonymes, ou n'indiquent que des variétés d'une même espèce. Il est, en outre, facile de les ramener tous à l'un de ceux dont nous avons traité, en particulier, dans cet article.

S. François de Sales, *Entretiens spirituels aux filles de la Visitation,* c. XIV-XVII, *Œuvres complètes,* 12 in-12, Paris, 1862, t. III, p. 455-517; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité IIe, a. 9, c. II-IV; a. 11, c. I-III, 4 in-8°, Paris, 1882, t. II, p. 295-311, 358-383; Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. II, VII, XIV, in-12, Paris, 1856, p. 15-34, 103-120, 277-301; Peujol, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme,* in-4°, Paris, 1863; Frédault, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique,* l. III, c. III, § 3; l. V, c. I-VI, in-8°, Paris, 1863, p. 425 sq., 490 sq., 615-701; Giraud, *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux,* l. II, c. XI-XII, in-12, Grenoble, 1877, p. 177-195; Maudsley, *Pathologie de l'esprit,* c. VII, in-8°, Paris, 1883, p. 346 sq.; Meynert, *Psychiatrie,* in-8°, Vienne, 1890; Ribot, *Les maladies de la volonté,* in-8°, Paris, 1896; Pesch, *Psychologia anthropologica,* l. II, disp. III, sect. IV; l. III, disp. I, sect. II-IV, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 301 sq., 390-430; Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. I, XIII, XIX, in-8°, Paris, 1905, p. 8, 115-133, 189-207; cardinal Mercier, *Psychologie,* part. IIIe, c. I, a. 2, sect. II, *États anormaux, ou maladies de la volonté,* 2 in-4°, Louvain, 1905, t. II, p. 234 sq.

T. ORTOLAN.

DÉFENSE DE SOI. Le droit que nous avons sur notre vie, sur notre corps, sur tous les biens qui nous appartiennent légitimement implique comme conséquence nécessaire le droit de nous défendre contre toute attaque injuste menaçant cette vie, ce corps et ces biens. Posséder légitimement un bien, c'est avoir le droit de le garder, et sans la faculté de le défendre contre un injuste agresseur, ce droit ne serait qu'une chimère. Nul d'ailleurs ne conteste ce principe ni en théorie ni en pratique et toutes les législations l'ont admis. Cf. *Decret. Gregor. IX*, l. V, tit. XII, *De homicidio; Code pénal français*, a. 328.

Si le principe est évident, l'application en est délicate, car il n'est pas permis, même pour raison de légitime défense, de devenir injuste agresseur. D'où : I. Nature du droit de légitime défense. II. Règles à suivre dans l'usage de ce droit. III. Application des principes aux cas les plus importants.

I. NATURE DU DROIT DE LÉGITIME DÉFENSE. — Comme le note justement de Lugo, le droit de légitime défense n'a point pour objet de réparer le dommage déjà causé ni de punir la faute commise, mais d'empêcher que le tort ne soit fait. Conséquemment, en cas de légitime défense, on peut agir dès que l'adversaire attaque; mais il n'est point permis d'ajouter à la défense ce qui constituerait le châtiment ou la réparation. Et d'autre part, dès que l'attaque a réellement cessé d'exister, le droit de se défendre cesse *ipso facto*.

II. RÈGLES À SUIVRE DANS L'USAGE DE CE DROIT. — 1° *Règles générales*. — Il n'est pas permis, même pour se défendre, d'accomplir un acte intrinsèquement mauvais. Il n'est pas permis de se défendre dans une société organisée, comme on pourrait le faire en dehors de toute organisation sociale et de s'arroger des droits sagement réservés aux tribunaux.

2° *Règles particulières*. — 1. Il n'est permis de se défendre que lorsque l'agression est injuste. Si la personne dont l'acte nous fait tort est dans son droit, la résignation s'impose et la violence serait injuste. C'est le cas du criminel justement condamné à l'égard de ses bourreaux et de ses gardiens. Mais dès que l'agression est injuste, ne fut-ce que matériellement, le droit de se défendre existe. Ce droit, en effet, ne dépend pas de la culpabilité de l'agresseur, mais uniquement du caractère objectif de son acte. Il est donc permis de se défendre contre les attaques d'un homme ivre et d'un fou. — 2. Les moyens employés pour empêcher l'agression ne doivent pas dépasser les limites nécessaires à la défense. Donc l'emploi de moyens violents est interdit quand les autres suffisent. S'il suffit, pour échapper au meurtre dont on est menacé, de fuir ou de se cacher, on n'a pas le droit de tuer. Toutefois, si l'agression devient plus violente, la défense peut devenir plus énergique et se développer parallèlement à l'attaque. L'emploi de moyens inutiles à la défense et dont le but unique serait de nuire à l'adversaire, reste illicite. — 3. Il faut tenir compte de la valeur du bien menacé et ne point le défendre en infligeant à son adversaire un dommage sans proportion avec le tort qu'il veut causer. La vie d'un homme, régulièrement parlant, vaut plus qu'une pièce d'or. Je n'ai donc pas le droit de tuer le voleur pour sauver les vingt francs qu'il me prend.

III. APPLICATIONS PRINCIPALES. — 1° *La vie est injustement menacée*. — Si je ne puis échapper autrement, j'ai le droit de tuer l'ennemi qui m'attaque. Cette conclusion n'est pas contestée malgré certains textes embarrassants de saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. I, c. V, n. 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 1227 : *Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus* (*sc. vita, libertate, pudicitia*) *digladiantur quas possunt amittere inviti; aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?* et *Epist.*, XLVII, *ad Publicolam*, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 186: *De occidendis hominibus ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur...;* de saint Ambroise, *De officiis*, l. III, c. IV, n. 27, *P. L.*, t. XVI, col. 153 : *Non videtur quod vir christianus et justus et sapiens quærere sibi vitam aliena morte debeat;* de saint Bernard, *De præcepto et dispensat.*, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 869, qui considère comme coupables d'homicide et ceux qui tuent pour voler et ceux qui tuent pour sauver leur vie. Quelques théologiens rigoristes ont seuls combattu l'opinion commune. La charité, disaient-ils, nous oblige à préférer le salut éternel du prochain à notre vie. Or, c'est le contraire que l'on fait évidemment en tuant un injuste agresseur. Carrière, *De justitia et jure*, n. 786, cite comme ayant adopté ce sentiment Henri de Saint-Ignace, Piette, Gibert de Vérone et de Pompignan, archevêque de Vienne. Mais il est facile de répondre à l'argument qu'ils avancent, en rappelant que la charité ne nous oblige pas à ce sacrifice héroïque, s'il n'est pas absolument nécessaire. Or, dans l'hypothèse, il ne l'est pas : que l'injuste agresseur cesse d'attaquer, on n'aura plus le droit de se défendre et il sera libre de songer au salut de son âme.

Il semble à saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. LXIV, a. 7, que, même en cas de légitime défense, on ne peut qu'indirectement vouloir la mort de l'injuste agresseur à cause du précepte : *non occides*. On aurait simplement le droit de se défendre au risque de tuer l'adversaire. On n'aurait pas le droit de vouloir directement lui infliger un coup mortel. Ce sentiment est communément abandonné. Car si j'ai réellement le droit de tuer qui veut me perdre, j'ai le droit de vouloir directement sa mort. Le précepte : *non occides* ne va pas sans les exceptions nécessaires.

2° *Si la vie n'est pas en danger, mais seulement l'intégrité matérielle ou morale du corps*. — 1. L'adversaire ne cherche qu'à blesser ou à mutiler. On peut rendre coup pour coup, mais est-il permis de se débarrasser de l'adversaire en le tuant? S'il n'est pas possible de s'en débarrasser autrement, oui. Je ne suis pas tenu de me condamner à la perte d'un membre ou à de graves blessures pour épargner la vie de qui m'attaque contre tout droit. Il ne peut s'en prendre qu'à lui s'il lui arrive malheur. — 2. L'honneur d'une femme est un bien de premier ordre qui peut justement se comparer à la vie et se défendre par les mêmes moyens. Aussi, d'après le sentiment commun des théologiens, une femme, vierge ou non, mariée ou non, à qui l'on voudrait faire violence, a-t-elle le droit, s'il le faut, de tuer l'impudique agresseur. S. Antonin, *Summa*, part. II, tit. V, c. VI; Lessius, *De justitia*, l. II, c. IX, n. 76; S. Liguori, *Theol. moralis*, l. III, n. 386. L'opinion contraire soutenue par Steyaert, Juenin, Billuart et quelques autres que cite, en les approuvant, Carrière, *op. cit.*, n. 800, s'appuyait sur l'autorité de saint Augustin, *loc. cit.*, et sur l'argument suivant : l'acte de violence commis contre une femme peut être envisagé soit comme lui ôtant un bien naturel, soit comme la blessant dans sa vertu. Or l'intégrité dont on la dépouille n'a point la valeur de la vie. La vertu n'est point atteinte si la femme fait son devoir en résistant de toutes ses forces et en refusant tout consentement interne à l'acte accompli. Aucune raison par conséquent de tuer. Mais si la vertu n'est pas nécessairement atteinte, elle est du moins en un grand danger dont il faut tenir compte. D'autre part, l'honneur de la femme est certainement un bien de premier ordre. S'il n'est pas absolument équivalent à la vie, il vient immédiatement après. La charité n'oblige pas, en pareil cas, à sacrifier son intérêt à celui d'autrui.

3° *Les biens de la fortune*. — Les défendre contre les voleurs est un droit que personne ne conteste. Ce droit



va-t-il jusqu'à permettre de tuer le voleur? L'opinion *communissima* le concède, mais à une double condition : 1. que les biens enlevés soient d'une valeur considérable; 2. qu'il n'y ait pas d'autre moyen de les défendre ou de les recouvrer. La charité, en effet, ne nous oblige pas de préférer à des biens de cette sorte la vie d'un voleur; le bien public ne demande pas non plus qu'on laisse faire. Mais il est évident que l'emploi de ce moyen extrême n'est licite que s'il s'agit d'objets ou de biens de grande valeur. Quelle est cette valeur? On ne peut la déterminer par des chiffres. Il faut tenir compte de la valeur relative et de la valeur absolue de l'objet. En tout cas, il n'est pas permis régulièrement de tuer un homme dès qu'une seule pièce d'or est en danger. C'est le sens de la 31e des propositions condamnées le 2 mars 1679, par Innocent XI. *A fortiori*, n'est-il pas permis de sauvegarder par un meurtre l'héritage qu'on espère, ni de tuer celui qui refuse de nous délivrer un legs auquel nous avons droit. Dans ce double cas, le moyen violent dépasse la mesure ou n'est pas nécessaire; donc il faut le rejeter. C'est le sens des propositions 32e et 33e condamnées par le même pape. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1048-1050.

Dans un synode tenu à Constantinople en 1153 sous le patriarche Constantin Chliarenus, on a discuté quelle pénitence ecclésiastique on devait imposer à ceux qui tuaient un voleur à qui ils auraient pu échapper par la fuite. Quelques-uns voulaient qu'ils fussent punis comme homicides, car le voleur tué aurait pu se convertir, s'il avait vécu, et que, par suite, on ne leur appliquât plus les anciens canons. Ceux-ci déclaraient qu'il n'y avait pas de crime si on n'avait pas pu fuir. Si le voleur avait eu recours à la violence et si en se défendant on l'avait tué, il n'y avait pas lieu à infliger aucune pénitence ecclésiastique; il faudrait plutôt récompenser l'homicide qui a ainsi procuré le bien public. Le concile, réformant l'ancienne discipline, décida que, dans ce cas, on devait, au point de vue ecclésiastique, punir comme homicides ceux qui s'étaient défendus de la sorte, et que, s'ils avaient pu fuir, la pénitence soit augmentée. De droit naturel, l'ancienne distinction ne devait pas être rejetée. Tout ceci concernait les laïques. Quant aux clercs homicides, qu'ils eussent tué des ennemis, ou des voleurs, ou d'autres personnes, il n'y a pas de distinction à faire; ils seront toujours déposés. Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 833, 836.

Le voleur qui s'enfuit en emportant l'objet dérobé peut être traité comme le voleur au moment du vol. Mais avant d'en venir au fait, il est juste qu'on l'avertisse, de vive voix ou autrement, qu'il connaisse le danger qu'il court. Autrement, on risquerait d'employer inutilement un moyen violent.

Si le voleur recourt à la violence pour s'emparer d'un objet de peu de valeur, il est permis de repousser la force par la force. Si la querelle s'envenime et que le voleur vienne à blesser ou à menacer de mort, la victime a le droit de se défendre comme il a été indiqué plus haut. C'est le *summum jus* dont il vaudrait peut-être mieux ne pas user.

Fagnan, le P. Ballerini, Carrière et quelques autres théologiens, s'écartant dans cette question de l'opinion commune, ont soutenu qu'il n'est jamais permis de tuer un homme qui ne fait que voler. L'assemblée du clergé de France avait, en 1700, condamné la proposition suivante : *Non solum vitam, sed etiam bona temporalia quorum jactura esset damnum gravissimum, licitum est defensione occisiva defendere*, comme contraire au précepte divin et aux obligations qu'impose la charité. Pour défendre cette opinion, on alléguait : 1. le passage de l'Exode, XXV, 2, qui déclare permis de tuer celui qui vole la nuit et non celui qui vole le jour, parce que du premier on ne sait s'il vient pour voler ou tuer; s'il ne vient que pour voler il est interdit de le tuer. — 2. Il est déraisonnable de sacrifier la vie d'un homme pour un bien périssable, dont la perte n'est pas irréparable. Ces arguments n'ôtent point leur valeur aux raisons de la première opinion; ils prouvent seulement qu'il ne faut en user qu'avec une extrême réserve.

4o *L'honneur et la réputation.* — Il est permis de s'opposer, par un emploi modéré de la force, aux voies de fait injurieuses et aux paroles outrageantes. Mais si, pour empêcher l'injure, il faut recourir à l'homicide, en a-t-on le droit? Diana, Lessius, Hurtado l'ont admis pour le cas où l'insulte serait sanglante et atteindrait un personnage élevé en dignité. Mais cette opinion, remarque saint Liguori, ne doit passer en pratique qu'avec une extrême réserve. Elle se soutiendrait plus facilement si, d'une part, la personne outragée est de celles qui ne peuvent laisser passer l'insulte sans se déshonorer et si, d'autre part, l'insulteur, passant des paroles aux actes, en vient à menacer son ennemi de mutilation ou de mort. En ce cas, l'insulté se défendrait plutôt contre la violence que contre l'injure. Mais, si l'on excepte ce cas, le recours au meurtre comme moyen d'écarter l'injure est illicite, soit parce qu'il n'y a pas de proportion entre le mal de l'injure et celui de l'homicide, soit parce qu'on arrive au but aussi sûrement et aussi facilement par d'autres moyens sans danger.

Un sentiment trop vif de l'honneur a fait dévier sur ce point, au XVIe et au XVIIe siècle, quelques théologiens dont les propositions scandalisaient le dominicain Mayol, *Summa doctrinæ moralis circa X decalogi præcepta*, Vum præcept., q. I, a. 6, § 4 : *Præ horrore... decidit calamus, tremunt viscera..., dum considero opinionum portenta execratione digna quibus novelli probabilitatum patroni istud strictissimum de non occidendo præceptum laxare in hac parte moliuntur.* Selon les uns, dit-il, on peut tuer le calomniateur, non seulement quand il attaque, mais dès qu'il menace; selon les autres, il est licite de tuer un insulteur, même quand il a cessé d'insulter; d'autres permettent en principe de tuer tout insulteur ou tout calomniateur qui fait un tort grave. Les critiques de Pascal, VIIe *Provinciale*, ont été provoquées par des propositions de ce genre, ou trop larges, ou formulées d'une façon trop générale. Voir par exemple Lessius, *De justitia*, l. II, c. IX, dub. XII, n. 77 et 79.

Les principes indiqués plus haut s'appliquent dans toutes les classes de la société. On ne fait aucune exception même pour les personnes constituées en dignité qui n'ont pas le droit de tuer pour échapper à la calomnie et aux injures, ni le droit de calomnier pour échapper à une accusation vraie ou fausse. Alexandre VII et Innocent XI ont condamné les propositions qui le soutenaient. Prop. 17, 18, et prop. 30, 43 et 44. Denzinger, n. 988, 989, et 1047, 1060, 1061. *A fortiori*, est-il interdit de recourir à l'homicide par avortement pour échapper au déshonneur ou même à la mort. Prop. 34. Denzinger, n. 1051.

V. Oblet.

DEFORIS Jean-Pierre, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Montbrizon en 1732, guillotiné à Paris le 25 juin 1794. Ayant fait profession à Saint-Allire de Clermont, le 28 août 1753, il fut un des premiers collaborateurs chargés de l'édition des conciles des Gaules, dont un volume seulement fut publié; mais il renonça bientôt à ce genre d'études pour se livrer à la défense de la religion attaquée par les incrédules. Au moment de la Révolution, il fut accusé d'être favorable à la Constitution civile du clergé et même d'avoir contribué à sa rédaction. Il repoussa vivement cette accusation dans une *Lettre à l'auteur de la Gazette de Paris*, in-8o de 28 p. A la suite de cette publication, il fut arrêté et enfermé à la Force, puis au Luxembourg et à la Conciergerie. Traduit devant le tribunal révolution-

naire, il fut condamné à mort. Il ne cessa d'offrir les consolations de la religion à ses compagnons de captivité et de supplice, et pour les assister jusqu'au bout, demanda comme une faveur d'être exécuté le dernier. Dom Deforis travailla à une édition des œuvres de Bossuet dont les notes et manuscrits avaient été déposés au monastère des Blancs-Manteaux par les héritiers de l'illustre évêque. Ce travail avait été commencé par l'abbé Lequeux et par dom de Coniac. L'édition devait avoir 30 volumes. Dom Deforis l'annonça par un *Prospectus de la nouvelle édition des œuvres de Messire J. Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, in-4°, Paris, 1769. Quinze volumes furent publiés par les soins de dom Deforis qui s'était surtout occupé des œuvres inédites de l'évêque de Meaux; mais les notes et préfaces dont il accompagna le texte soulevèrent de vives protestations de la part de l'Assemblée du clergé qui pria le garde des sceaux d'ordonner que les œuvres de Bossuet fussent publiées sans commentaires. Le libraire Lamy continua l'édition qui demeura inachevée : *Œuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, nouvelle édition enrichie d'ouvrages de l'auteur non encore imprimés*, 18 in-4°, Paris, 1772-1788. Dom Deforis donna une édition séparée des *Sermons et oraisons funèbres de M. Bossuet*, 6 in-4°, ou 17 in-12, Paris, 1772-1790. Il est en outre auteur des ouvrages suivants : *Réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau intitulé : Émile ou de l'éducation*, in-8°, Paris, 1762; *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau*, 2 in-12, Paris, 1763; *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules où l'on développe les principales preuves de la religion et où l'on détruit les objections formées contre elle, avec une réponse à la lettre de J.-J. Rousseau à M. de Beaumont*, archevêque de Paris, 2 in-12, 1764; *Réclamation des religieux bénédictins des Blancs-Manteaux contre la requête des religieux de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1765; *L'importance et l'étendue des obligations de la vie monastique, son utilité dans l'Église et dans l'État pour servir de préservatif aux moines et de réponse aux ennemis de l'ordre monastique*, 2 in-12, Paris, 1768 : ces deux derniers ouvrages se retrouvent dans *Mémoires pour les ordres religieux contre les principes de la Commission établie en 1768*, in-12, Paris, 1785; *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes contre les articles que M. l'évêque du Mans a fait signer aux Pères de l'Oratoire et Examen de la lettre apologétique du P. du Verdier, assistant du Père général de l'Oratoire au sujet de ce qui s'est passé entre les supérieurs majeurs de cette congrégation et M. l'évêque du Mans dans l'affaire du professeur du Mans*, in-12, en France, 1775, pamphlet très violent contre l'Oratoire et Mgr de Grimaldi, évêque du Mans; *Plan de réforme motivé, présenté aux États-Généraux par les fidèles citoyens de la bonne ville de Paris*, 3 in-8°, Paris, 1787, 1788, 1789.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 763-765; Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, t. II, p. 421; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. V, p. 139; de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Paris et Munich, 1882, p. 212; *Revue Bossuet*, 1900, p. 58, 113; 1905, p. 66, 549; Levesque, *Bossuet et Deforis : une esquisse de sermon*, dans *Revue Bossuet*, 1906, p. 250-258; *ibid.*, p. 312-314; *Supplément V*, 25 juin 1907, p. 67-73; Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire des bénédictins de Saint-Maur*, t. I, p. 150-152.

B. HEURTEBIZE.

DÉGRADATION. Voir DÉPOSITION.

DEGRÉS. Voir GRADES.

DEHARBE Joseph, né à Strasbourg en Alsace, le 1er avril 1800, entra dans la Compagnie de Jésus à Brig (Valais), le 20 septembre 1817; professa la rhétorique et prêcha avec succès en Suisse et en Allemagne. L'exercice du saint ministère lui fit comprendre la nécessité d'un nouveau catéchisme populaire. Il en forma le plan suivant les besoins nouveaux qu'il constatait, tout en se tenant le plus près possible des meilleurs modèles antérieurs, spécialement du B. P. Canisius, dont le catéchisme avait obtenu une si vaste diffusion et fait tant de bien. Voir t. II, col. 1524-1526. Il arriva à l'exécution, tandis qu'il résidait à Lucerne en Suisse, et publia, en 1847, à Ratisbonne, son premier *Katholischer Katechismus*, en quatre éditions, différant par le développement, pour les enfants des écoles de tout degré, pour les jeunes gens et les adultes. En 1853, les évêques de Bavière, désireux de réaliser dans leurs diocèses l'unification des catéchismes, mesure à laquelle s'était déjà montrée favorable l'assemblée générale de l'épiscopat allemand à Wurzbourg, en 1848, demandèrent le concours du P. Deharbe. Celui-ci avait déjà réimprimé une douzaine de fois son travail successivement perfectionné; il en publia, la même année 1853, une nouvelle édition, que tous les prélats bavarois adoptèrent. Voir t. II, col. 1956. Le P. Deharbe a de même approprié son œuvre, avec de légères modifications, à l'usage de plusieurs autres diocèses, et elle est devenue le catéchisme diocésain de la plus grande partie de l'Allemagne. Il en a été fait également des traductions en anglais, en croate, en danois, en espagnol, en français, en hongrois, en italien, en polonais, en portugais, en suédois, en tchèque et même en mahratte. Outre les textes destinés à être appris par les enfants, le P. Deharbe a composé des explications populaires de son catéchisme, à l'usage des catéchistes et des familles; elles ont paru sous différents titres, en deux, trois et cinq in-8°. Divers auteurs ont également commenté à leur manière son excellent manuel. Le P. Deharbe a encore publié un volume sur la nature de la charité parfaite : *Die vollkommene Liebe Gottes in ihrem Gegensatze zur unvollkommenen und in ihrer Anwendung auf die vollkommene und unvollkommene Reue, dargestellt nach der Lehre des heil. Thomas von Aquin, und für katechetische Vorträge gemeinfasslich erklärt. Nebst einigen Erläuterungen zum Einverständnisse in der Katechismussache*, in-8°, Ratisbonne, 1856. Il termina sa vie bien remplie, le 8 novembre 1871, à Maria-Laach.

Sur les innombrables éditions du catéchisme de Deharbe, voir De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1875-1884; t. IX, col. 182-184. Pour l'appréciation, F. X. Thalhofer, *Entwickelung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Knecht, dans le *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 310; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1222-1223.

JOS. BRUCKER.

DÉISME. — I. Notion. II. Essais de classification. III. Apparition du mot. IV. Le déisme en Angleterre. V. Le déisme en France. VI. Le déisme en Allemagne. VII. Doctrine catholique opposée au déisme.

I. NOTION. — Ce mot est loin d'avoir une signification unique et facilement définissable. Son acception usuelle ne répond nullement au sens étymologique. Si nous ne consultons que l'étymologie, *déisme* et *théisme* sont deux termes parfaitement synonymes : ils expriment l'un et l'autre simplement la croyance en Dieu, le contraire de l'athéisme; ils ne diffèrent que par leur dérivation immédiate, qui rattache le premier au latin *Deus*, et le second, au grec Θεός. De fait, dans beaucoup de livres du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe, on les rencontre employés indifféremment. Voltaire se vante d'être théiste et ne se défend point d'être déiste. C'est que, dans sa pensée, ces deux qualificatifs se valent : ils indiquent également une religion sans dogmes révélés et sans culte autre que

« faire le bien », c'est-à-dire le fond commun de toutes les religions, l'assentiment purement rationaliste à « l'existence d'un être suprême, puissant et juste. » Aussi de même que, pour lui, « le déisme est la religion d'Adam, de Sem et de Noé, » parce « qu'en tout genre on commence par le simple, ensuite vient le composé », de même il dit du théiste (*Dictionnaire philosophique,* à ce mot), que « sa religion est la plus ancienne et la plus étendue, car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. »

Mais, dès longtemps, l'usage, *quem penes arbitrium est, et jus et norma loquendi,* a introduit entre ces deux mots une distinction capitale : il a sanctionné et développé le côté affirmatif de l'un et le côté exclusif de l'autre; dans le théisme, il a accentué l'idée qu'implique la racine, et il a amené le déisme à signifier surtout la négation de quelque chose qui la dépasse; ici, l'attention se porte moins sur ce que le vocable énonce que sur ce qu'il ne dit pas et suppose absent. Aujourd'hui, le théisme est une théorie qui comporte l'existence d'un Dieu personnel, créateur et providence; il s'oppose non seulement à l'athéisme, négation de Dieu, et au panthéisme, négation de la personnalité divine, mais aussi au déisme. Celui-ci désigne tout système qui, un Dieu personnel supposé, rejette l'un ou l'autre de ses attributs positifs et tout au moins son action révélatrice. C'est bien assurément cet aspect négatif que Bossuet avait en vue et dont il signalait, avec son coup d'œil génial et sa logique impitoyable, *Variations,* V, les conséquences extrêmes, quand il appelait le déisme « un athéisme déguisé. »

II. ESSAIS DE CLASSIFICATION. — Selon qu'il pousse l'exclusion plus ou moins loin, le déisme se présente à nous avec des différences très notables. Au commencement du XVIIIe siècle, le théologien anglais Clarke, *A demonstration of the being and attributes of God,* Londres, 1704-1706, traduit par Ricotier, Amsterdam, 1721, t. II, c. II, distinguait quatre classes de déistes. Les uns, disait-il, reconnaissent un Dieu sans providence aucune, complètement étranger et indifférent aux actions des hommes et aux phénomènes du monde, moteur intelligent, qui, après avoir tiré l'univers du chaos, « a tout laissé à l'aventure, sans vue ni direction particulière, au hasard de ce qui pourrait arriver. » D'autres s'élèvent jusqu'à l'idée d'une providence, mais d'une providence qui gouverne simplement les phénomènes de l'univers matériel. Au demeurant, ils renversent toutes les bases de la morale et, *a fortiori,* de la croyance à une vie future; « ils ne voient nulle différence entre le bien et le mal; » c'est là chose dont Dieu, d'après eux, ne se met pas en peine, de sorte que les lois établies par les hommes, source unique et arbitraire de nos concepts d'honnêteté, d'obligation, de faute, de mérite et de démérite, sont aussi par conséquent la seule norme régulatrice de nos actes. Il est des déistes d'une troisième nuance, qui, tout en admettant certains attributs moraux de Dieu et en particulier sa providence et ses volontés intimées à toutes les créatures raisonnables, refusent de croire à l'immortalité de l'âme, ainsi qu'aux peines et récompenses d'une autre vie. Enfin, à la quatrième classe appartiennent ceux qui « ont à tous égards des idées saines et justes de Dieu et de ses attributs », qui donc acceptent toutes les vérités de la religion naturelle, y compris le dogme de la vie future, et ne rejettent que le principe de l'autorité et de la révélation. Ceux-ci sont, au jugement de Clarke, « les seuls véritables déistes et les seuls qui méritent qu'on entre en discussion avec eux pour les convaincre de la vérité de la religion chrétienne. » Malheureusement, ajoute-t-il, tout porte à croire « que parmi les déistes modernes, il n'y en a que peu ou point de cette espèce. Car la moindre attention aux conséquences de ces principes conduirait infailliblement des gens comme ceux que je viens de dépeindre à embrasser le christianisme. »

La classification de Clarke n'a guère été admise telle quelle. Kant, fort arbitrairement du reste, simplifie la question en opposant sans plus le déisme au théisme de la manière suivante : le théiste est, selon lui, le partisan de la religion naturelle; il conçoit Dieu, par analogie avec l'homme et d'après les données de l'expérience, comme un être libre et intelligent, auteur et providence du monde. Le déiste s'en tient à la théologie rationnelle transcendantale, « pensant Dieu d'après des concepts purs et vides d'intuition, comme être premier et cause du monde, » il ne va pas au delà d'une force infinie, inhérente à la matière et cause aveugle de tous les phénomènes de la nature. Le déisme, dans ce sens, ne serait plus qu'une forme du matérialisme et se confondrait avec la doctrine de certains physiciens de l'antiquité, par exemple celle de Straton de Lampsaque. Rien ne justifie pareille restriction. Aussi bien, à nous en rapporter à l'usage le plus général, à considérer les penseurs qu'on s'accorde communément à ranger sous l'étiquette de déistes, il semble à la fois plus logique et plus commode d'y distinguer trois catégories ou trois degrés, suivant qu'admettant Dieu comme créateur ou au moins ordonnateur du monde, ils nient d'ailleurs soit seulement la révélation et l'Église, soit en outre la vie future, soit même la providence. En étudiant les origines et la marche du déisme, surtout du déisme anglais, il est facile d'y relever ces différentes formes. On les y rencontre se développant dans l'ordre que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire se rapprochant de plus en plus de la négation totale, de l'athéisme.

III. APPARITION DU MOT. — Historiquement, le déisme s'offre d'abord à nous avec une acception purement théologique. Ce mot, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, a servi primitivement à désigner les sociniens ou nouveaux ariens, qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Dans la suite, on l'a étendu à tous ceux qui se déclarent partisans de la religion naturelle, mais hostiles à tout surnaturel et à tout mystère. Des adversaires du christianisme nous apparaissent pour la première fois sous le nom de déistes vers le milieu du XVIe siècle, en Italie et en France. C'est du moins ce qui résulte du témoignage d'un théologien calviniste, assez estimé parmi les siens, Viret, dans un livre publié en 1563 et portant le titre d'*Instruction chrétienne.* Cet auteur caractérise ainsi les nouveaux sectaires : « Ils reconnaissent Dieu, mais n'admettent pas Jésus-Christ. L'enseignement des apôtres et des évangélistes est pour eux pure fable et rêverie. »

IV. LE DÉISME EN ANGLETERRE. — Mais si le nom est né sur le continent, c'est en Angleterre que nous voyons, dans la seconde moitié du même siècle, la doctrine prendre consistance et commencer à se répandre. Plusieurs circonstances locales lui furent favorables : elle bénéficia d'un fort courant d'opposition à l'Église établie, qui régnait parmi les sectes dissidentes, et surtout de la réaction très compréhensible provoquée par la prétention de l'épiscopat anglican d'imposer l'adhésion absolue aux trente-neuf articles, contrairement au principe fondamental du protestantisme, qui permet à chacun la libre interprétation de la Bible. A ces causes il faut ajouter l'action parallèle de la philosophie inaugurée par Bacon de Vérulam († 1626), et conduisant de l'empirisme au sensualisme d'abord, au scepticisme et à l'athéisme ensuite.

On trouvera à l'article CHRISTIANISME RATIONNEL, t. II, col. 2415-2417, une substantielle esquisse du déisme anglais, avec l'énumération des principaux noms et des principaux ouvrages par lesquels il est représenté. De la comparaison attentive de ces éléments une conclusion se dégage, qui s'impose avec toute la force de l'évidence : c'est que, là déjà, le déisme, assez réservé, assez conservateur à ses débuts, dégénère rapidement

et tombe de négation en négation. Pour Herbert de Cherbury (1581-1648), la religion naturelle, en tant que noyau doctrinal commun à tous les systèmes religieux et condition suffisante du salut, comprenait cinq propositions de certitude rationnelle : 1° il y a un Dieu; 2° il a droit à notre culte; 3° la piété et la vertu sont les parties essentielles de ce culte; 4° chacun doit se repentir de ses fautes, et à celui qui se repent Dieu pardonne; 5° il y a, soit dans cette vie, soit dans une vie à venir, des récompenses pour les bons et des peines réservées aux méchants. Mais bientôt nous voyons les successeurs de Cherbury et les héritiers de ses principes, notamment Collins (1676-1729), Chubb (1679-1747), Bolingbroke (1672-1751), nier ou révoquer en doute et la providence divine et la vie future. « Dieu, écrit Chubb, est un être qui n'a pas à s'occuper du bien ou du mal qui se fait parmi les hommes. La providence ne s'inquiète pas de savoir si quelques individus vivent dans une situation heureuse, d'autres dans la misère; cela ne la regarde pas. » Il se moque du raisonnement qui de l'inégalité imméritée des conditions humaines conclut à une compensation à venir et à la nécessité d'une existence ultra-terrestre. Il compare le sort des fils d'Adam à celui des chevaux, dont les destinées et les emplois sont si divers, sans que les moins favorisés puissent attendre un dédommagement quelconque. Bien que ces passages, d'une brutale franchise, semblent contredits par d'autres, il est clair du moins que l'auteur n'avait sur rien une conviction ferme et arrêtée; aussi déclarait-il insuffisantes les raisons qui militent en faveur de la survivance de l'âme au corps. Avec Bolingbroke, sceptique, léger, railleur, se défendant du reste d'être athée, le respect de la religion, même naturelle, a disparu : comme Machiavel, Bolingbroke ne voit en toute religion qu'un *instrumentum regni,* un expédient politique pour gouverner la multitude naïve et ignorante. Après cela, il ne manquait plus au déisme que de renier ou de battre en brèche l'idée même qui en est le premier fondement, l'idée d'un être suprême. C'est ce qu'il allait réaliser sans tarder, par la plume de Henri Dodwell le jeune, dans *Le christianisme dépourvu de preuves,* 1743, et surtout par celle de Henri Hume (1711-1776), qui, sur les ruines du principe de causalité, fonde définitivement le scepticisme religieux, en même temps que le scepticisme philosophique. « Quelle est la fin de l'homme? Est-il né pour le bonheur ou pour la vertu? pour cette vie ou pour une vie future? pour lui-même ou pour son auteur? Questions tout à fait insolubles, » dit Hume. Et il ajoute que « c'est une succession d'impressions qui seule constitue l'esprit », et que notre persuasion de l'existence de Dieu repose uniquement sur « un instinct » ou « préjugé naturel ». Ainsi, d'étape en étape, le déisme d'Herbert de Cherbury finissait par sombrer dans la négation des principes les plus clairs et les plus essentiels, de ces principes qui, comme celui de la relation de la cause et de l'effet, sont le fond même de l'intelligence humaine.

Malgré le nombre, la qualité et l'ardeur de ses champions, le déisme, en Angleterre, n'avait point réussi à pénétrer fortement l'esprit public. Les attaques contre le christianisme et les mystères qu'il impose à la foi, contre l'inspiration de ses livres sacrés, contre ses miracles et ses prophéties, qu'on déclarait impossibles, recevables seulement comme des allégories, radicalement dénués de valeur probante, n'avaient pas encore atteint profondément les masses croyantes. Taine l'a constaté en termes dignes d'être remarqués. « En vain, dit-il, *Histoire de la littérature anglaise,* 1863, t. III, p. 60-61, au commencement du siècle, les libres-penseurs s'élèvent; quarante ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli. Le déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagère. Les professeurs d'irréligion rencontrent des adversaires plus forts qu'eux. Les chefs de la philosophie expérimentale, les plus doctes et les plus accrédités parmi les érudits du siècle, les écrivains les plus spirituels, les plus aimés et les plus habiles, toute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les abattre. Les réfutations surabondent. Et ces apologies sont solides, capables de convaincre un esprit libéral, infaillibles pour convaincre un esprit moral. » Ceux qui prétendaient abolir la religion du Christ ont présumé de l'efficacité de leurs moyens. « Quand ils seraient dix fois plus nombreux, ils n'en viendraient pas à bout; car ils n'ont pas de doctrine qu'ils puissent mettre à sa place. » La résistance fut donc énergique, et l'avantage demeura aux défenseurs de la bonne cause, avec cette restriction, que plusieurs d'entre eux, par une tactique mal entendue, firent au rationalisme des concessions déplorables, qui, à la longue, devaient devenir funestes.

V. Le déisme en France. — Mais si les théories déistes n'eurent de l'autre côté de la Manche qu'une vogue temporaire et relativement restreinte, il n'en fut pas de même en deçà. Herbert et Shaftesbury avaient puisé beaucoup de leurs erreurs en France ou chez des écrivains français : elles revinrent à leur pays d'origine, notablement grossies et développées. Ceux qui contribuèrent principalement à les accréditer furent Voltaire, Jean-Jacques Rousseau et le groupe des « philosophes » encyclopédistes.

Voltaire (1694-1778) était entré, vers 1715, en relations d'amitié avec Bolingbroke, exilé alors sur le continent; il avait ensuite passé trois ans auprès de lui dans la Grande-Bretagne. C'est ainsi qu'il noua connaissance avec les déistes anglais et se mit à leur école. De retour dans sa patrie, non seulement il s'appliqua à y acclimater leurs idées, mais il fit traduire et répandre un grand nombre des écrits de Blount, Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Hume. Plusieurs de ces traductions parurent en Hollande; on imprima les autres en France, souvent avec la connivence des autorités civiles, en mettant faussement sur le titre les noms de Londres ou d'Amsterdam. Une partie fut insérée, sous forme d'articles, dans l'*Encyclopédie méthodique.* Les voies avaient été ouvertes à la propagande antireligieuse par les désordres et la licenee effrénée qui marquèrent la régence du duc d'Orléans, pendant la minorité de Louis XV (1714-1723). C'est alors que les productions des déistes commencèrent à circuler sournoisement à Paris et dans les provinces. Le cardinal de Fleury atteste le fait et le déplore, lorsqu'il dit : « A cette époque, une multitude de livres impies passèrent la mer, et la France en fut inondée; ou plutôt, tous ceux qui avaient parmi nous la prétention d'être des esprits forts en furent empoisonnés. » Mais le principal semeur des idées nouvelles fut Voltaire lui-même. Tout l'avait préparé à ce rôle, tout concourait à l'y rendre redoutable : sa formation intellectuelle, résultat combiné de ses rapports personnels avec l'Angleterre et de son admiration pour Locke, qu'il proclamait le penseur le plus illustre, le plus profond des métaphysiciens; son grand talent d'écrivain; son érudition, aussi étendue et variée que superficielle; sa facilité à s'assimiler les conceptions et à exploiter à son profit les travaux d'autrui; son esprit railleur et caustique, habitué et expert à tout tourner en ridicule; la rage qu'il nourrissait contre le christianisme et qui lui inspirait ces sinistres paroles : « Je voudrais que vous écrasassiez l'infâme...; mon aversion pour cet infâme ne fait que croître et embellir...; courez tous sus à l'infâme habilement, » Lettres de 1760 et 1761, *Œuvres,* édit. Houssiaux-Didot, t. x, p. 560; t. XII, p. 128, 187; l'absence complète de scrupules dans le choix des moyens; la foule d'adulateurs et de coopérateurs que lui avait attirés sa renommée, cultivée par lui-même avec une rare intelligence; enfin, l'âge avancé jusqu'où

il parvint et jusqu'où il prolongea une activité étonnante il mourut en 1778, dans sa 84e année. Il avait produit plus de soixante-dix volumes. Dans tout cela du reste le bagage philosophique ou théologique est d'une pauvreté insigne. Il se réduit à un sensualisme déiste, accompagné de tendances matérialistes. Tandis que, d'une part, l'auteur reconnaît un Dieu, que parfois il dit juste et puissant, il enseigne, d'autre part, que l'existence du mal est inconciliable avec la bonté et la sagesse divines. Quelquefois il exalte l'âme humaine dont il vante la dignité et la noblesse; mais, en même temps, il incline à croire qu'elle est une « abstraction réalisée », et il n'est point convaincu de sa spiritualité, car « ce je ne sais quoi qu'on appelle matière peut aussi bien penser que ce je ne sais quoi qu'on appelle esprit. » Rien d'étonnant, après cela, qu'il lui arrive de se contredire aussi sur la liberté, jusqu'à la nier : « Je veux nécessairement ce que je veux; autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. » Dans sa guerre sans trêve contre le christianisme, si, pour les idées, il est ordinairement tributaire de Locke et des Anglais, il ne fait souvent sur le terrain de l'érudition, que reproduire en bon français les arguments de Bayle, sauf à les assaisonner de ses plaisanteries et de ses sarcasmes habituels. Le *Dictionnaire historique et critique* du célèbre sceptique lui est un arsenal, une mine, où il puisera à pleines mains jusqu'à son dernier jour.

Plus sérieux de ton que Voltaire, mais tout aussi rempli de contradictions, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) mérite de figurer à côté de lui comme apôtre du déisme. Lui aussi doit beaucoup à Locke. Laissons de côté, si l'on veut, ses théories politiques et sociales, développées dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753, et dans son *Contrat social*, 1762. Elles ont fait presque autant de mal à l'Église qu'à l'État, parce qu'elles sont toutes imprégnées de ce principe, qu' « une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes ». Quant à l'ensemble de ses idées religieuses, il l'expose principalement dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, qui sert de préface à son *Émile*, roman d'éducation. Il ramène la religion naturelle, la seule admissible, à trois vérités : 1° l'existence d'un être suprême, dont la volonté « meut le monde et anime la nature », mais dont il est impossible de savoir s'il est créateur ; 2° l'existence d'une matière régie par des lois fixes et constantes; 3° l'existence dans l'homme d'une âme immatérielle et libre. Mais cette âme est-elle immortelle? On ne peut ni l'affirmer ni le nier avec certitude; toutefois l'affirmative est plus probable. Que s'il faut admettre une autre vie, il y a encore lieu de douter de l'éternité des peines, et ici c'est vers la négative que tout doit nous faire pencher.

A la suite de Voltaire et de Rousseau nous devons mentionner le groupe des écrivains soi-disant « philosophes » par excellence, qu'on a qualifiés de « ministres du roi Voltaire », et qui en réalité lui formaient comme une cour et lui furent des auxiliaires précieux. Mais désormais le maître en impiété sera distancé par ses disciples, dont plusieurs défendront ouvertement l'athéisme ou le matérialisme. La fameuse *Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des sciences et des arts*, 1751-1777, fut comme l'incarnation et l'un des premiers résultats de leurs efforts combinés. On sait assez que le but de cet énorme recueil était de répandre dans toutes les classes de la société l'incrédulité et le mépris à l'endroit du christianisme, de ses fidèles et de ses institutions. Sans parler de Voltaire et des fondateurs immédiats de l'entreprise, qui sont Diderot (1713-1784) et d'Alembert (1717-1783), on peut citer comme collaborateurs : Maupertuis (1698-1759), l'abbé Raynal (1713-1796), Grimm (1723-1807), La Mettrie (1709-1751), d'Argens (1704-1771), Toussaint (1715-1772), Helvétius (1715-1771), d'Holbach (1723-1789), Robinet (1735-1820), Naigeon (1738-1810), Condorcet (1743-1794). Nommons encore Montesquieu (1689-1755), Saint-Lambert (1716-1803) et Volney (1755-1820), qui contribuèrent à soutenir et à vulgariser les idées de l'*Encyclopédie*, le premier par ses *Lettres persanes*, le second par son *Catéchisme universel*, et le dernier par ses *Ruines de Palmyre;* mais ajoutons que Montesquieu désavoua plus tard ses sarcasmes contre le christianisme.

Parmi tous ces noms, trois méritent d'être spécialement remarqués : Diderot, d'Holbach et La Mettrie. Diderot fut le véritable centre, l'âme, non seulement de l'*Encyclopédie*, mais encore d'un ouvrage athée sur le *Système de la nature*, 1770, et de plusieurs écrits conçus dans un esprit identique. Il représente ainsi, dans la seconde période du XVIIIe siècle, le passage du déisme à la négation de la divinité. Mais il est éclipsé sur ce point par l'auteur même du *Système de la nature*, le baron d'Holbach. Celui-ci professe sans ambages le pur athéisme, proposé plutôt timidement et avec réserve par Diderot, Naigeon et plusieurs autres. Il est aussi, est-il besoin de le dire? matérialiste; pour lui, si la divinité n'est qu'un produit de l'ignorance, la matière, unique réalité, est éternelle et nécessaire; elle se meut par sa propre énergie; matière et force ou mouvement, telle est la cause intégrale, telle l'explication suffisante de tous les phénomènes. Avant d'Holbach, La Mettrie avait défendu le matérialisme le plus cynique dans son *Histoire naturelle de l'âme*, 1745, dans son *Homme-plante*, 1748, et surtout dans son *Homme-machine*, 1748. Ce dernier livre, dont le titre seul nous révèle la thèse fondamentale, se présente comme une application du mécanisme cartésien.

On voit maintenant, sans que nous y insistions, où en était arrivée, par la force logique des choses et des idées, la libre-pensée déiste, au déclin du XVIIIe siècle.

Le spiritualisme rationaliste qui a refleuri et jeté un certain éclat en France sous la restauration, la monarchie de juillet et le second empire, n'était au fond qu'une résurrection du déisme; car il en a repris le principe fondamental, à savoir l'adoption de la raison comme guide exclusif de l'homme et comme mesure de toute vérité. On n'ignore pas que sa cause a été soutenue par des esprits très distingués et que de leurs études sont sortis plusieurs ouvrages remarquables. Mais ni les nobles intentions ni le talent de ses défenseurs n'ont pu le soustraire à cette déchéance fatale qui guette tout système s'arrêtant obstinément à mi-chemin de la vérité. Résumons en quelques lignes cette récente expérience.

Les tendances sensualistes et matérialistes de la fin du XVIIIe siècle se prolongèrent dans les premières années du XIXe. C'est Royer-Collard (1763-1845) et surtout Maine de Biran (1766-1824) qui, partis tous deux des principes de la philosophie écossaise, donnèrent le signal de la réaction spiritualiste. Cousin vint ensuite (1792-1867), qui prit vite la tête du mouvement, mais ne sut, enchaîné qu'il était à sa méthode éclectique, ni suivre une direction constante, ni se garder des influences du panthéisme allemand. Vers le début de sa carrière enseignante, il affirmait l'unité absolue de substance, l'identité du fini et de l'infini, le développement nécessaire de Dieu dans le monde et par le monde. A partir de 1833, sa pensée semble parcourir une seconde étape, où nous le voyons atténuer et rejeter partiellement ses affirmations panthéistes. Au surplus, son spiritualisme demeurera toujours un spiritualisme essentiellement rationaliste, un spiritualisme qui commence par repousser *a priori* le surnaturel, qui de plus nie, sans aucun examen, les caractères divins du christianisme comme religion positive, qui affirme enfin l'indépendance absolue de la philosophie à l'égard de l'Évangile, de la raison humaine à l'égard de la raison divine.

Nombreux ont été les disciples de Cousin, et plusieurs surent donner au spiritualisme une attitude plus fière, une forme plus épurée. Pour ne point parler ici de Jouffroy (1796-1842), âme inquiète, ballottée entre la foi chrétienne de son enfance et les lueurs du rationalisme, aboutissant finalement au métempsycosisme, il en est d'autres, dont l'activité fut moins indécise et plus féconde. Tel Jules Simon (1814-1896), dont les livres sur *Le devoir* et *La religion naturelle* contiennent bien des pages qu'un chrétien peut lire avec fruit et édification. A remarquer cette définition, relativement complète, qu'il donne de la religion naturelle : « Un Dieu tout-puissant et immuable, qui a créé le monde et qui le gouverne par des lois générales; une vie à venir qui remplira toutes les promesses de celle-ci et en réparera toutes les injustices : voilà le dogme; un cœur rempli de l'amour de Dieu et de l'amour de l'humanité, une volonté ferme d'accomplir le devoir et de servir les vues de la providence en faisant le bien, voilà la prière, voilà le précepte. » *L'idée de Dieu* d'E. Caro (1826-1887) est une autre production de la même école. L'auteur y affirme sa croyance non seulement à un esprit souverain, mais aussi à la liberté et à l'immortalité de l'âme; il y salue en Dieu « l'acte pur, l'acte éternel de la pensée, première cause et réalité suprême », un être non immanent au monde, un « père aimant ». Edmond Saisset (1814-1863) appartient aussi à la lignée intellectuelle de Cousin. Il a formulé de sa propre doctrine un résumé qui, abstraction faite des opinions secondaires, reflète bien la physionomie générale du spiritualisme éclectique : « En matière de choses surnaturelles, j'admets l'existence de Dieu et de la providence; en matière de miracles, j'admets le miracle éternel et perpétuel de la création; en matière de révélation, j'admets que Dieu se révèle par les lois de la nature et qu'il fait briller son intelligence, sa puissance, sa justice et sa bonté. Je n'admets ni plus ni moins. »

Les écrivains que j'ai nommés ne sont pas restés isolés; ils ont eu des collaborateurs et des émules. Mais aujourd'hui leurs héritiers ou continuateurs doctrinaux se font de plus en plus rares. D'ailleurs, dans leurs rangs mêmes des défections ont eu lieu. Ainsi M. Paul Janet, qui avait longtemps partagé leurs vues, s'est récemment rallié à une sorte de panthéisme particulier, qu'avec d'autres il appelle le « panenthéisme ». Depuis nombre d'années déjà, le spiritualisme officiel, universitaire, a visiblement cédé le pas, soit au criticisme néo-kantien de Taine, Renan et Vacherot, soit au positivisme de Comte et de Littré et au matérialisme, qui en est la prolongation naturelle. C'est une nouvelle application de la loi de décadence fatale.

Faut-il s'étonner de cette dégénérescence universelle du déisme, sous quelque forme et avec quelque art qu'il nous ait été présenté? Nullement. Les hésitations et compromissions de ses tenants, la faiblesse et l'indécision de leurs arguments expliquent ce fait. Puis, pour qui voudra y regarder de près, n'est-il pas clair que la plupart des difficultés qu'ils opposent au spiritualisme chrétien se retournent contre eux, contre ceux d'entre eux surtout qui admettent une vraie providence? Les objections de principe alléguées par eux sont principalement les suivantes : le christianisme blesse la raison en lui imposant des mystères; il nous présente d'une façon enfantine et antiscientifique les rapports de Dieu et du monde, en faisant intervenir la providence dans la nature, pour déranger, par des miracles, l'ordre qu'elle y a établi; il partage le monde en privilégiés et en déshérités, puisque beaucoup d'hommes n'arrivent ni ne peuvent arriver à la connaissance de la révélation chrétienne, et il prête ainsi à Dieu, comme à un roi capricieux, des partialités indignes de sa justice; enfin, comble de l'absurde, il suppose que l'Être immuable se laisse fléchir par la prière jusqu'à changer ses résolutions éternelles. Mais ceux qui raisonnent de la sorte se combattent eux-mêmes et fournissent des armes à leurs adversaires panthéistes et matérialistes. Les notions qu'ils attaquent font partie intégrante de toute théorie spiritualiste. L'idée du mystère, d'abord, est inséparable de la croyance en un Dieu véritable : la création du monde par un Dieu qui se suffit est un mystère; la coexistence de l'éternel qui ne dure pas et du successif qui dure est un mystère; la coexistence de la liberté humaine et de la prescience divine est un mystère; et tous ces mystères sont contenus dans le mystère unique, total, nécessaire qui enveloppe les rapports du fini et de l'infini. L'histoire de la philosophie moderne et contemporaine nous atteste que le mystère de la création est la grande tentation qui pousse aux erreurs panthéistes les esprits trop faibles pour lui résister. L'idée du miracle s'impose aussi au philosophe spiritualiste; car la possibilité du miracle résulte logiquement de la liberté divine et de la providence. L'idée du privilège n'est pas moins philosophique; car le privilège, comme on l'appelle, c'est-à-dire l'inégalité et la hiérarchie sont la loi visible du monde, la condition de son harmonie et de sa beauté. Enfin, le spiritualiste, qui croit en Dieu et aux rapports de la créature raisonnable avec lui, peut-il exclure *a priori* l'idée de la prière? La prière est la manifestation naturelle et nécessaire du besoin et du sentiment religieux, fait universel qu'on peut essayer d'expliquer, mais qu'on n'a pas le droit de nier ou de condamner.

Du reste, quand un rationaliste reproche au Dieu des chrétiens d'avoir des volontés changeantes et arbitraires, de n'être qu'un homme idéalisé, parce qu'il fait des miracles, parce qu'il répand librement et inégalement ses grâces, parce qu'il daigne exaucer nos prières, il est remarquable que ce langage ne diffère en rien de celui des panthéistes attaquant la notion du Dieu personnel, libre et créateur. C'est Saisset lui-même qui l'atteste, lorsqu'il met dans la bouche des hégéliens à l'adresse des spiritualistes séparés ces paroles : « Quoi! vous en êtes encore au Dieu personnel, à ce Dieu concentré dans sa perfection solitaire, qui sort un jour, on ne sait pourquoi, de son éternité bienheureuse pour créer l'univers!... Convenez-en de bonne foi : votre Dieu personnel est un être déterminé, particulier, plus puissant et plus intelligent que les hommes, mais de la même espèce, en un mot, un homme idéalisé. »

VI. Le déisme en Allemagne. — Les idées du déisme d'outre-Manche, qui, transportées en France, y firent tant de mal, n'épargnèrent pas l'Allemagne. Nous y voyons poindre leur influence néfaste vers 1740, au moment où Frédéric II, « le roi philosophe », montait sur le trône. Jusque-là les productions de la libre pensée anglaise n'avaient guère attiré l'attention que des historiens et des polémistes. Mais en cette année, *Christianity as old as the creation, or the Gospel, a republication of the Religion of Nature,* de Tindal, fut traduit par Jean-Laurent Schmidt, l'un des membres les plus connus de l'école philosophiqne de Wolf. Ce Schmidt, admirateur fanatique du maître, était le même qui, six ans auparavant, avait lancé la fameuse *Bible de Wertheim*, dans laquelle à tous les termes figurés ou dogmatiques du texte il substituait des expressions wolfiennes. Le rationalisme de Wolf était tout indiqué pour devenir l'auxiliaire et l'introducteur du déisme en Allemagne, puisque, comme lui, il posait en principe que la religion naturelle est immuable et qu'une révélation non seulement ne pourrait la contredire, mais devrait s'y accommoder. J. W. Hecker publiait à Berlin, en 1752, *Die Religion der Vernunft,* quintessence germanisée des écrits similaires de la

Grande-Bretagne. En 1754, Samuel Reimarus (1694-1765) mettait au jour, comme un avant-coureur des audaces inouïes qui lui ont valu une triste célébrité posthume, ses *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* Il y établissait que la vraie religion doit être cherchée et étudiée dans le cœur humain et dans la nature autant que dans le catéchisme. En 1759, Semler (1725-1791) écrivait que « la plus grande partie de la Bible n'est qu'une répétition de la religion naturelle ». On peut se rendre compte de la vogue considérable du déisme à cette époque par la multitude de livres ou de brochures qui paraissent pour l'appuyer et le réfuter, et dont on trouvera l'énumération dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* Stuttgart, 1841, p. 450-451; par l'importance que leur accordent les recueils savants, et aussi par les leçons faites dans les universités contre la diffusion de l'incrédulité. Thorschmid, *Versuch einer Freydenker-Bibliothek,* 1765, *Vorrede,* rapporte que, pendant la guerre de sept ans, les officiers supérieurs lisaient avec avidité les ouvrages de Collins et de Tindal. Il en avait lui-même été témoin. Laukhard, dans son autobiographie, raconte avec enthousiasme le plaisir qu'il eut à dévorer *Le christianisme aussi ancien que le monde,* de Tindal, et comment il y puisa la conviction absolue, « que les mystères ne peuvent pas être l'objet de la foi; que ni Jésus ni les apôtres n'ont rien enseigné de pareil, mais seulement la religion naturelle, embellie çà et là par quelques images et métaphores orientales; que ce sont ces images qui ont été transformées plus tard en mystères. »

L'exemple et les encouragements à peine déguisés de Frédéric II ne contribuèrent pas peu à renforcer le courant rationaliste. Ajoutez à cela le sensualisme de Locke, qui agit en Allemagne comme il avait agi en Angleterre. Les chefs du rationalisme d'outre-Rhin, Baumgarten (1706-1757), Semler (1725-1791), J.-Auguste Ernesti (1707-1781), J.-David Michaelis (1717-1791), ne parlent de Locke qu'avec vénération. Baumgarten en particulier s'appliqua à populariser ses écrits et ceux des autres déistes anglais, et il mit au service de ce dessein la puissante influence qu'il exerçait sur toutes les contrées de langue allemande par ses *Nachrichten von der Hallischen Bibliothek,* Halle, 1748-1751, et ses *Nachrichten von merkwürdigen Büchern,* Halle, 1752-1757.

Il n'est pas jusqu'aux réfutations anglaises du déisme, qui, traduites en allemand, n'aient, comme le remarquait déjà Ernesti, aidé à la pénétration des idées qu'elles prétendaient combattre, parce qu'elles faisaient trop de concessions à l'erreur. Ceci est d'autant moins étonnant que plusieurs des traducteurs, tels Zollikofer, Rösselt, Spalding, Jérusalem, glissaient eux-mêmes sur la pente des idées nouvelles. Tous ces détails expliquent et justifient cette réflexion de Tholuck, *Vermischte Schriften,* 1839, t. I, p. 24 : « Il vaudrait la peine de recueillir les idées des déistes anglais en critique, en exégèse, sur le dogme, la morale et l'histoire ecclésiastique; on se convaincrait ainsi bien vite qu'il y a très peu d'opinions rationalistes qui appartiennent exclusivement à notre époque. »

Le mouvement que je viens d'esquisser avait, en Allemagne, admirablement préparé les voies à l'impiété brutale appuyée sur la négation radicale. Lessing (1729-1781) devait être dans ce pays, à peu près comme Voltaire en France, l'initiateur et le porte-étendard de l'une et de l'autre. Il ouvrit bientôt les hostilités, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel,* 1774-1778. On sait que les *Fragments d'un inconnu,* dont l'auteur, fort bien connu de l'éditeur, était Samuel Reimarus, poussaient l'audace et la folie jusqu'à ne voir dans Jésus, le fondateur du christianisme, qu'un vil imposteur. Et cette énormité était présentée comme le fruit spontané et naturel de la libre pensée, puisque Reimarus avait donné à son manuscrit le titre d'*Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison.* Le torrent des négations à outrance était désormais déchaîné, et rien, en dehors de la foi chrétienne, ne pouvait plus l'arrêter. Vainement, quelques années plus tard, le génie de Kant, dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793, semble vouloir remonter un peu le courant et revenir à la conception déiste. Le kantisme tout entier servit bientôt de base ou de prétexte aux théories panthéistiques de Fichte, de Schelling, de Hegel; le déisme germanique était absorbé par le panthéisme.

Aujourd'hui, c'en est fait du déisme comme école doctrinale distincte. Il est vrai que la franc-maçonnerie moderne pourrait partiellement être considérée comme une représentante attardée du principe déiste : elle affirme, du moins dans certains pays, l'existence d'un Dieu qui ne se soucie pas de troubler pour l'homme les jouissances de la vie et à qui il est parfaitement indifférent qu'on l'honore ou qu'on ne l'honore point. Mais, à l'exception peut-être de quelques cénacles fermés ou de rares et singulières individualités, on voit par ce qui précède que, partout où il a sévi, le rationalisme déiste a accompli son évolution d'une manière assez uniforme : son point d'aboutissement plus ou moins rapide, mais inévitable, a été ou le panthéisme ou l'athéisme, et souvent celui-ci par celui-là.

VII. Doctrine catholique opposée au déisme. — Après cet exposé, il serait superflu de mettre en relief chacun des points qui, dans les différentes formes du déisme, vont directement à l'encontre du dogme catholique. Ils seront repris et envisagés séparément dans d'autres articles de ce *Dictionnaire.* Voir notamment les mots Inspiration, Miracle, Mystère, Prophétie, Révélation, Surnaturel. Notons seulement ici que plusieurs des erreurs principales du système ont été solennellement condamnées, et les vérités opposées, solennellement affirmées par le concile du Vatican, soit dans les quatre chapitres de la constitution *Dei Filius,* soit dans les canons qui y sont annexés.

Ainsi, les canons 2e et 3e *De revelatione* définissent, avec la possibilité et l'utilité de l'ordre surnaturel en général, la possibilité et l'utilité de la révélation. Can. 2. *Si quis dixerit fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit.* Can. 3. *Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem quæ naturalem superet divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse ac debere, anathema sit.* Le 4e définit le caractère inspiré des Livres saints : *Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit.*

De même, les quatre premiers canons dogmatiques *De fide* définissent la dépendance essentielle de la raison humaine à l'égard de Dieu et par conséquent le caractère obligatoire de la foi; la notion propre de l'assentiment de foi, en tant qu'il se distingue de l'assentiment rationnel; la nécessité et la valeur des critères extérieurs de la révélation; la possibilité des miracles et leur valeur comme critères du fait de la révélation. Can. 1. *Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit.* — 2. *Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis*

credatur, anathema sit. — 3. *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna uniuscujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* — 4. *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari, anathema sit.*

Enfin, des deux premiers canons *De fide et ratione*, l'un définit l'existence des mystères proprement dits, et l'autre, l'obligation pour la science humaine de ne point heurter les données de la révélation. Can. 1. *Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit.* — 2. *Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit.*

Outre divers ouvrages cités dans le cours de cet article, et les écrits mêmes des déistes, on pourra consulter :

Sur le déisme et les déistes en général, A. Saintes, *Histoire du rationalisme*, Paris, 1841; L. Noack, *Die Freidenker, oder die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland*, Berne, 1853-1855; Trinius, *Freidenker-Lexikon*, Leipzig, 1759; H. v. Busche, *Die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte, ihre Häupter*, Darmstadt, 1846; Ch. de Rémusat, *Philosophie religieuse : de la théologie naturelle en France et en Angleterre*, Paris, 1864; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, v° *Déisme*; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. II; Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. de Pascal, Paris, 1891, t. III et IV; Bergier, *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1770, et *Dictionnaire de théologie*, 2° édit., Lille, 1830.

Sur le déisme anglais, Leland, *A view of the principal deistical writers that have appeared in England*, Dublin, 1754, trad. allemande de Schmidt et Meyenberg, Hanovre, 1755; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1841; Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1863; Leslie Stephen, *History of english thought in the eighteenth century*, Londres, 1876; Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIII° siècle : études et portraits*, Paris, 1856; Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme, rationaliste*, Paris, 1882; Ed. Engel, *Geschichte der englischen Litteratur* (t. IV, de *Geschichte der Weltlitteratur*), Leipzig, 1884; L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris, 1888; Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 in-8°, Paris, 1806.

Sur les déistes français, La Harpe, *Cours de littérature, De la philosophie du XVIII° siècle*, Paris, 1835, t. XVI-XVII, XVIII; Villemain, *Cours de littérature française. Tableau du XVIII° siècle*, Bruxelles, 1840; Amédée de Margerie, *Théodicée*, 3° édit., Paris, 1874, t. I.

Sur les déistes allemands, Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6° édit., Paris, 1896, t. I : *Esquisse du rationalisme biblique en Allemagne*.

J. Forget.

DELAMET DE BUSSY Adrien-Augustin, né dans le Beauvaisis vers 1621 d'une illustre famille alliée à celle de Retz. Après son doctorat en Sorbonne, 1650, il s'attacha au cardinal de Retz, son parent, et le suivit pendant quelques années dans sa vie errante. Revenu ensuite à Paris, à la Sorbonne, il y mena une vie édifiante, consacrée aux études et à diverses bonnes œuvres, notamment l'assistance des condamnés au dernier supplice. Il mourut en 1691. Ses *Résolutions de cas de conscience* ont été imprimées avec celles de Fromageau en 1724; puis avec celles de son ami Sainte-Beuve, à la suite du *Dictionnaire* de Pontas, 5 in-fol., 1732.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. III, p. 176.

A. Ingold.

DELAN François Hyacinthe, théologien janséniste, né à Paris en 1672, mort à Rouen en 1754. Il fit son séminaire à Saint-Magloire et se fit recevoir docteur en Sorbonne. Mgr Colbert, archevêque de Rouen, l'attira près de lui et le fit son théologal. Dans son enseignement il se montra toujours l'ennemi des jésuites. Partisan des jansénistes, il signa le fameux *Cas de conscience*, et pour ce fait, fut exilé à Périgueux, d'où il revint après avoir rétracté sa signature. Il fut appelant de la bulle *Unigenitus*, mais se déclara contre les convulsionnaires. En 1717, il fut nommé coadjuteur du principal du collège du Plessis. Il obtint une chaire de théologie en Sorbonne dont il fut privé en 1729. Parmi les écrits de ce polémiste nous mentionnerons : *Réponse au Plan général de l'œuvre des convulsions*, in-4°, 1733, l'auteur du *Plan général* était Louis-Adrien Lepaige; *Dissertation théologique adressée à un laïque contre les convulsions*, in-8°, 1733; *Défense de la Dissertation*, 1734, en réponse à des remarques de L.-A. Lepaige; *Défense de la consultation signée par trente docteurs de la faculté de Paris contre les convulsions*, in-4°; *Lettres théologiques contre certains écrivains censurés par M. de Senez; Réflexions judicieuses sur les Nouvelles ecclésiastiques de 1736 à 1737*, in-4°; *Défense de la différence des vertus théologales d'espérance et de charité*, in-4°, 1744; *Lettres pour la défense de l'autorité et de la doctrine de l'Église contre quelques nouveaux théologiens*, in-4°; *L'usure condamnée par le droit naturel*, in-12, Paris, 1753.

Nouvelles ecclésiastiques du 11 décembre 1755; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 436.

B. Heurtebize.

DÉLATION. La délation est la manifestation des actes, des sentiments, des pensées d'autrui, faite dans le but d'attirer sur la personne dénoncée la colère ou l'hostilité de la personne à qui l'on dénonce. La médisance, la calomnie, la violation des secrets que l'on devrait respecter, sont les armes ordinaires du délateur. La délation est donc une médisance, une calomnie, une violation du secret, que complique, au point de vue moral, la malice spéciale de la haine qui l'inspire et du but que l'on cherche. C'est donc une faute doublement contraire à la charité et à la justice. Sa gravité, dépendant de l'acte qui la constitue ou du but poursuivi, se jugera d'après les règles générales qui permettent d'apprécier la malice de la médisance, de la calomnie, de la révélation des secrets, et d'après les principes qui déterminent la gravité des manquements à la charité. Si le délateur arrive à son but et fait au prochain le tort qu'il désire, il est tenu à la réparation comme tous ceux qui ont porté préjudice aux intérêts d'autrui.

La délation diffère de la dénonciation. Voir ce mot.

V. Oblet.

DELBECQUE ou D'ELBECQUE Norbert, dominicain, né à Braine-le-Comte (Brabant méridional) en 1651. Il prit l'habit de l'ordre dans le couvent de cette ville; il étudia les lettres à Lierre, puis la théologie à Louvain. Licencié, il part à Rome continuer ses études. De retour en Belgique en 1693, il est fait maître des étudiants au *studium* de Douai. Maître en théologie, il est envoyé par le général de son ordre à l'abbaye de chanoines-réguliers de Saint-Augustin de Herzogenraid, dans le Limbourg. En 1700, appelé à Rome en qualité de *socius* du général, il fait partie du collège des théologiens de la Casanate. Il revint en Belgique en 1707, avec les fonctions de *regens primarius* à la faculté de théologie de Louvain (1708). Il exerça cette charge jusqu'en 1712. Élu prieur du couvent de Namur, il y mourut le 14 novembre 1714. Tous les écrits de Delbecque se rapportent aux disputes du temps. On a de lui : 1° *De advertantia ad peccandum necessaria*, in-8°, Liége, 1696; c'était la réponse à la fameuse thèse *De peccato philosophico*, soutenue au mois de juin 1686 au collège des jésuites de Dijon et condamnée par Alexandre VIII, le jeudi 24 août 1690, en deux proposi-



tions; 2° *Dissolutio schematis Wyckiani bipartiti de prædestinatione*, in-12, Anvers, 1708; 3° *Theses de locis theologicis illustratæ*, etc. [8 mars 1710], in-8°, Louvain, 1710; 4° *De inconcussa SS. Augustini et Thomæ doctrina atque irrefragabili auctoritate in materia præsertim de gratia*, etc., in-8°, Louvain, 1711; 5° *Theses theologicæ de impedimentis matrimonii*, in-12, Louvain, 1710; 6° *Vindiciæ gratiæ divinæ adversus novo-antiquos ejus impugnatores ad mentem gemini Ecclesiæ solis SS. Aurelii Augustini et Thomæ Aquinatis*, in-8°, Bruxelles, 1711; 7° *Theses polemicæ de justificatione et merito*, etc., in-8°, Louvain, 1712; 8° *Appendix ad theses polemicas de justificatione et merito*, etc., in-8°, Louvain, 1712. Delbecque s'occupa aussi d'éditions ou de rééditions d'ouvrages théologiques. Citons : 1° *Eximii D. Francisci Silvii a Brania comitis fidelissimi S. Thomæ Aquinatis interpretis opera*, 6 in-fol., Anvers, 1698; les deux premiers tomes contiennent : *Silvii opuscula de primo motore, de statu hominis post peccatum, orationes theologicæ controversiæ fidei, resolutiones variæ. Item commentaria in Genesim et Exodum jam antea edita, tum ejusdem commentaria in Leviticum et Numeros nunc primum edita;* les quatre derniers tomes contiennent les *Commentaria in universam S. Thomæ Summam;* 2° *R. A. P. F. Natalis Alexandre S. T. M. Theologia moralis in compendium redacta*, Rome; 3° *Historia congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V, auctore D. A. P. Jacobo Hiacintho Serry S. T. M. Editio altera auctior*, in-fol., Anvers, 1709. Enfin le P. Delbecque avait entrepris sur les mss. une réédition de saint Thomas : *Summa S. Thomæ de Aquino ad antiquiores codices mss. recognita*. L'impression de cet ouvrage fut presque aussitôt abandonnée que commencée.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 788; Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis præd.*, 1903, t. VIII, p. 332; de Jonghe, *Belgium dominicanum*, 1719, p. 367-368.

R. COULON.

DÉLECTATION MOROSE. — I. Nature. II. Malice. III. Cas particuliers.

I. NATURE. — La délectation morose, disent communément les théologiens, consiste à se complaire volontairement dans un objet mauvais auquel on pense, sans intention d'ailleurs de traduire cette pensée en acte. Dans le langage des fidèles, la délectation morose répond aux péchés par pensée.

1° La délectation morose est essentiellement un acte de la volonté libre, acte de complaisance et non point de désir, comme l'explique Sanchez, *Opus morale*, l. I, c. II, n. 1 : on peut vouloir, dit-il, ou bien se procurer une chose qui plaît, et alors il y a volonté efficace, ou bien se complaire dans cette chose, sans désirer se la procurer, et c'est là ce qu'on appelle délectation morose. Ce nom ne signifie pas qu'il faille un certain temps (*mora*) pour que cette délectation existe; comme pour les autres péchés, un instant suffit; mais il indique que la volonté y consent pleinement et librement. La délectation morose, dit plus explicitement saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXIV, a. 6, ad 3um, est ainsi appelée parce que la raison délibérante (ce qui suppose l'advertance du sujet et la connaissance de la malice de l'objet), au lieu de repousser immédiatement, comme il le faudrait, l'objet mauvais dont la pensée se présente à elle, s'y arrête (*immoratur*), le retient et s'y attache librement. Il suit de là que la délectation morose est tout à fait distincte de la délectation purement sensible, si l'on appelle ainsi celle dont l'appétit inférieur ou sensitif est le siège. Il est vrai que le plus souvent la délectation sensible accompagne la délectation morose, mais il est aisé de voir que, même dans ces circonstances, les deux sortes de délectation ne se confondent aucunement. Tantôt, en effet, la délectation sensible, suscitée dans l'appétit inférieur par les sens ou par l'imagination, se répercute, vu l'identité du sujet sentant et pensant, dans la partie rationnelle de l'homme et le sollicite au mal; or, jusque-là et tant que la volonté n'a pas librement consenti, il n'y a point de délectation morose. Tantôt, au contraire, l'homme, en excitant lui-même ses passions, provoque volontairement la délectation sensible, S. Thomas, *ibid.*, a. 6; ici encore, il n'y a pas de confusion possible, puisque la délectation sensible est alors un effet directement voulu de la délectation morose. Tout ceci s'applique à toutes les passions de l'homme comme à tous les genres de délectation sensible, quoique les théologiens se soient généralement bornés à envisager, à la suite de saint Thomas, le cas particulier où la délectation morose est jointe à la délectation propre à la concupiscence charnelle, parce que ce cas est de beaucoup le plus fréquent. Suarez, *De peccatis*, disp. V, sect. VII, a. 1.

2° En soi, le surnom de morose pourrait désigner aussi bien la délectation volontaire dont l'objet est bon que celle dont l'objet est mauvais, mais, en fait et par définition, c'est uniquement à cette dernière que ce surnom s'applique. Or, cet objet peut être présent à l'homme et agir sur lui de deux différentes façons : 1. extérieurement, c'est-à-dire lorsqu'il impressionne les sens extérieurs et détermine ainsi la délectation sensible correspondante; dans ce cas, si la volonté est consentante, il y a péché extérieur, par regards, par action, etc., mais non par délectation morose; 2. intérieurement, c'est-à-dire lorsque la délectation sensible est provoquée non plus de l'intérieur, par l'objet lui-même, mais par son image ou son idée, comme il a été dit ci-dessus. C'est seulement dans ce cas qu'il y a délectation morose, le consentement de la volonté à la délectation sensible ainsi produite étant toujours supposé. La délectation morose est donc un péché purement intérieur.

3° On a déjà vu ci-dessus comment la délectation morose diffère du désir. On se l'explique mieux encore si l'on observe que le désir meut la volonté vers un objet convoité, tandis qu'au contraire la délectation morose fixe la volonté sur l'objet intérieurement présent qui cause la délectation à laquelle elle consent. Le désir est donc essentiellement relatif au présent, tandis que la délectation morose se rapporte au présent ou même, sous un certain sens, au passé. Il est logique, en effet, de rattacher à la délectation morose, car elle en contient tous les éléments, ce que les théologiens appellent la joie, c'est-à-dire l'acte de se réjouir volontairement du souvenir d'un péché autrefois commis. Néanmoins, de la délectation morose on passe facilement au désir et à l'acte extérieur qui est le terme du désir, car, selon la remarque de saint Thomas, *De veritate*, q. XV, a. 2, celui qui consent à la délectation sensible, en vient facilement à vouloir l'acte lui-même afin de jouir plus parfaitement de cette délectation. Voir DÉSIR.

II. MALICE. — 1° Le consentement à la délectation de la pensée, née d'un objet mauvais intérieurement présent, est-il vraiment un péché, ou, du moins, s'il y a péché, n'est-il pas simplement véniel? Quelques-uns, répond saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXIV, a. 8, ont soutenu que ce consentement est seulement une faute vénielle; d'autres, dont l'opinion est plus commune et plus vraisemblable, ont dit qu'il est une faute mortelle (étant supposé, naturellement, que l'objet de la délectation soit gravement mauvais). Puis, le saint docteur montre comment la question proposée peut se comprendre de deux façons différentes : au premier sens, il n'y a point de délectation morose et le consentement est licite ou, s'il y a faute, elle n'est que vénielle; au second sens, il y a délectation morose



et, en matière grave, la faute est toujours mortelle, de sorte que chacune des deux opinions contient une part de vérité. De son côté, Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, n. 6, déclare que la première opinion (en tant qu'elle s'appliquerait à la délectation morose) n'a pour elle aucune probabilité et a contre elle l'unanimité des théologiens, attendu qu'elle autorise les passions et conduit les âmes à leur perte.

2° L'explication donnée par saint Thomas, *De veritate,* q. XV, a. 4, peut se résumer comme il suit. 1. Toute délectation est la conséquence d'un acte; ainsi, de même que l'acte de la fornication produit une délectation sensible, la pensée de la fornication engendre une certaine délectation intérieure. Or, celle-ci peut être de deux espèces, car on peut se délecter ou de la pensée que l'on a, en tant qu'elle est un exercice intellectuel, ou de la fornication à laquelle on pense. Cette distinction est manifeste, lorsqu'il ne s'agit pas de péchés charnels, mais s'il est question de ceux-ci, elle est moins apparente, vu que, par suite du dérèglement de notre nature, dès que l'on pense à ces choses, elles mettent la concupiscence en mouvement. Il n'en est pas moins vrai que la délectation intellectuelle qui suit la pensée, en tant que pensée, n'est pas du tout du même genre que la délectation sensible causée par l'acte extérieur, objet de cette pensée. C'est pourquoi se délecter intellectuellement, au sens qui vient d'être dit, n'est pas en soi une faute mortelle : ainsi, on ne pèche aucunement quand on étudie des matières dangereuses en vue d'un but utile, tel que celui de la prédication, de la confession, etc., et, lors même qu'on l'aurait recherchée, uniquement par curiosité, la délectation intellectuelle ne serait qu'un péché véniel. — 2. Il en est autrement de celui qui, pensant à un acte gravement mauvais, par exemple, à la fornication, se délecte de la fornication elle-même, car alors la délectation à laquelle il consent est de même nature que celle qui résulterait de l'acte même de la fornication et, par suite, elle tombe sous la même défense. Du reste, lorsqu'on se délecte, bien qu'en pensée seulement, d'un acte mauvais, cela vient de l'inclination que l'on a pour cet acte; consentir à cette délectation, c'est donc consentir à cette inclination, autrement dit, c'est approuver l'acte auquel cette inclination porte; conséquemment, si l'acte est gravement mauvais, le consentement en question sera également un péché mortel. Ces divers arguments de saint Thomas se retrouvent chez tous les maîtres de la théologie. Voir Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, n. 93 sq. — 3. Il a été dit plus haut que la délectation intellectuelle n'est pas en soi une faute mortelle; mais il n'en est plus ainsi, lorsque le sujet est exposé au danger prochain de consentir à la délectation sensible qui naît spontanément de la pensée de certains actes mauvais. Dans ce cas, se délecter intellectuellement, même pour un motif légitime, de la pensée d'actes gravement mauvais, serait une faute grave, puisque ce serait s'exposer gravement au danger de pécher mortellement.

3° Mais alors, comment distinguer le cas où le sujet se délecte, non pas seulement de sa pensée, mais bien de l'acte mauvais auquel il pense? On a vu ci-dessus que, d'après saint Thomas, cette distinction est difficile à faire lorsque l'objet est du domaine de la concupiscence charnelle; aussi, tout en posant à ce sujet certaines règles pratiques, les théologiens ont soin de déclarer qu'aucune n'est infaillible. Ces règles se résument à considérer, conformément à l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXXIV, a. 6, l'intention et l'inclination du sujet. Cf. Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, n. 8. — 1. L'intention : ainsi, lorsqu'on entretient la pensée d'un acte mauvais, si c'est pour un bon motif, surtout pour un motif professionnel, il est bien probable que le plaisir que l'on y prend est dû à la pensée seule; au contraire, si le motif est mauvais ou s'il est inexistant, on sera fondé à croire que le plaisir ressenti provient de l'objet mauvais. Cependant cette règle est sujette à erreur. Il n'est pas toujours permis de s'occuper, même pour un bon motif, des choses en question, puisqu'il faut en outre, sous peine de faute grave, que l'on ne courre pas le danger de consentir au plaisir mauvais dont la tentation se fait si facilement sentir dès que l'on s'occupe de ces choses. D'autre part, celui qui s'occupe de ces choses pour un motif répréhensible, tel que la vanité, le désœuvrement, la curiosité, commet sans doute une faute, mais elle n'est, en soi, que vénielle. — 2. L'inclination : par exemple, chez les habitués de la luxure, la délectation consciente éprouvée en présence d'une pensée déshonnête doit, jusqu'à preuve du contraire, être présumée de mauvais aloi.

4° Il arrive que l'objet mauvais se présente sous des dehors dont la perfection artistique, l'ingéniosité, la singularité, etc., arrêtent la pensée, sans qu'elle se porte, du moins volontairement, sur l'objet lui-même. Il s'agira par exemple de peintures ou de statues remarquables au point de vue artistique, mais qui offensent la pudeur; de romans, pièces de théâtre et autres écrits contenant des pages licencieuses, mais d'une belle forme littéraire; de faits divers relatant des crimes perpétrés d'une façon curieuse; de fautes qui présentent certains détails amusants, etc.; est-il permis de prendre plaisir à ces accessoires, nonobstant la malice de l'objet principal? Cela est permis sans aucun doute, mais à la condition expresse que l'on n'ait pas l'intention de provoquer par ce moyen la délectation illicite qui viendrait de l'objet lui-même et qu'il n'y ait point de danger prochain que l'on consente à cette délectation au cas où elle se produirait sans qu'on l'ait voulu. La portée de ces restrictions est générale; toutefois, elles visent particulièrement, par les raisons déjà dites, la délectation sensible propre à la concupiscence charnelle et, à ce point de vue, elles sont de la plus grande importance. Pour les bien interpréter, il faut se référer aux règles ci-dessus exposées, car elles sont entièrement applicables ici. Deux points cependant sont à noter : 1. A cette question : comment reconnaître quand le sujet se délecte non de la beauté, etc., de la forme, mais du fond déshonnête qu'elle recouvre? beaucoup de théologiens, cf. Salmanticenses, tr. XX, c. XIII, n. 40, répondent qu'il en est ainsi quand, à égalité de perfection de la forme, le sujet prend plus de plaisir aux choses qui excitent la concupiscence qu'à celles qui sont parfaitement honnêtes. Mais Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, c. I, n. 104, pense avec raison que cette règle souffre des exceptions. De ce que, par exemple, le sujet lit avec plus de plaisir, parmi les productions littéraires, celles qui sont risquées, on peut sans doute inférer qu'il éprouve un penchant pour les choses qui délectent l'appétit inférieur, penchant naturel à l'homme déchu, mais cela ne suffit point à établir que chez le sujet ce penchant est délibéré et par suite coupable. La seule conclusion légitime est que le sujet ressent, au cours de sa lecture, deux délectations différentes qui sont sans rapport l'une avec l'autre; l'une, de nature esthétique, due à la beauté de la forme et dont il jouit de son plein gré et fort licitement, l'autre, due au fond déshonnête et à laquelle il reste libre de ne pas consentir, nonobstant le penchant indélibéré qu'il a pour elle. — 2. Au sujet du danger de consentir à la délectation née de l'objet mauvais dont on goûte la forme, il est à remarquer que pour apprécier sainement la gravité de ce danger, il faut tenir grand compte de la susceptibilité du sujet. Il suffit souvent de très peu de chose pour créer un danger grave à des jeunes gens, à des sujets adonnés à la luxure ou dont le penchant à ce vice est secondé par un tempérament très impressionnable; au contraire, il est des personnes qui

en raison de leur âge, ou d'une vertu longtemps exercée, ou d'un tempérament peu excitable, sont réfractaires là où quantité d'autres succombent. Cf. Salmanticenses, tr. XXVI, c. VII, n. 40. Néanmoins il reste vrai que, pour la généralité des sujets, le péril varie beaucoup selon la nature de l'objet. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIV, disp. X, n. 274.

5° D'après ce qui précède, se délecter volontairement, bien que d'une façon purement intérieure, d'un acte mauvais, est un péché de même nature que si l'on commettait l'acte lui-même. — 1. Il ne suffit donc pas, quand on a péché mortellement par délectation morose, de s'accuser en confession d'avoir consenti à une mauvaise pensée, mais il faut encore déclarer la nature spécifique de cette pensée ainsi que toutes les circonstances que l'on serait obligé de confesser si l'acte extérieur avait été réellement commis. Si donc, pour reprendre l'exemple choisi par saint Thomas, il y a eu délectation morose en matière de fornication, c'est ce genre de péché, bien que commis en pensée seulement, que l'on devra accuser. On devra de même déclarer toutes les circonstances numériques ou spécifiques de ce péché; donc, si la personne qui s'est délectée intérieurement de la fornication était liée par le vœu de chasteté, elle aurait à s'accuser de la violation de son vœu; pareillement, si la pensée de fornication à laquelle elle a consenti avait visé expressément une personne mariée, la circonstance d'adultère ne devrait pas être omise en confession. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 15 et 28. Mais il est clair que l'obligation de confesser les circonstances inhérentes à l'objet de la pensée n'existe que pour celles auxquelles le sujet a expressément pensé et voulu consentir, puisque c'est sur celles-là seulement que la délectation morose a porté. De Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI, n. 363 sq. — 2. Toutefois, en cette matière, il y a loin de la théorie à la pratique. Le grand nombre des fidèles confond les diverses sortes de péchés intérieurs, et, à plus forte raison, les différentes espèces de mauvaises pensées, de sorte qu'en fait, l'obligation de confesser les circonstances spécifiques n'existe pas et que les interrogations du confesseur seraient sans utilité, ou même, en matière délicate, ne seraient pas sans danger. Berardi, *Praxis confessarii*, t. II, n. 52 sq. On ne peut guère apprendre à ces pénitents qu'à distinguer les mauvaises pensées des mauvais désirs et obtenir d'eux qu'ils accusent s'ils y ont consenti et combien de fois. Génicot, *Theol. mor. institut.*, tr. IV, n. 175.

6° La malice de la délectation morose provient donc de ce qu'il n'est pas plus permis de prendre plaisir au mal en y pensant qu'en le faisant. Ce principe est absolument vrai des objets ou actes qui sont intrinsèquement mauvais, c'est-à-dire opposés au droit naturel, mais il ne s'étend pas aux choses ou actions qui ne sont mauvaises que parce qu'une loi positive les défend. La raison de cette différence est que la loi positive ne règlemente que l'acte extérieur; d'où il suit que la délectation intérieure, permise quand elle porte sur une action non opposée à la loi naturelle, reste permise quand même cette action serait défendue par une loi positive, à moins cependant qu'on ne se délecte de cette action présisément parce qu'elle est défendue. Cette dernière restriction est évidemment logique, car la délectation porterait alors sur un objet intrinsèquement mauvais, sur la violation de la loi. Cette doctrine est commune parmi les théologiens. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 27. Le précepte de l'abstinence offre une application classique de cette observation. Il est interdit d'user à certains jours d'aliments gras, mais il n'est nullement défendu de se délecter ces jours-là en pensant au plaisir que l'on aurait à user de ces aliments, s'ils étaient permis. Il n'y aurait péché que si on se délectait à la pensée d'user de ces aliments précisément en un jour prohibé parce que ce serait du fruit défendu. Laymann, l. VIII, t. I, n. 114 sq.

III. Cas particuliers. — 1° Est-il permis de se réjouir du bien qui est résulté d'un acte mauvais? Oui, disent les théologiens, pouvu qu'on ne se réjouisse pas aussi de la cause mauvaise d'où ce bien est sorti. Sous cette réserve, en effet, la délectation a uniquement le bien pour objet. C'est ainsi que nous nous réjouissons de la mort de Jésus-Christ, tout en détestant le déicide.

2° N'est-il jamais permis de se réjouir d'un péché d'où un effet bon est sorti? Non, cela n'est jamais permis, quand même ce serait uniquement à cause du bon effet qui est résulté de ce péché, car se réjouir du péché, c'est l'approuver. Il n'est donc pas permis de se réjouir de ce qu'Adam a péché, si grand que soit le bien qui s'en est suivi; mais cela n'empêche pas que l'Église puisse dire de ce même péché : O heureuse faute qui a mérité d'avoir un si grand rédempteur! attendu que l'Église se réjouit ici non de ce que la faute a eu lieu, mais de ce que cette faute ayant eu lieu (ce qu'elle déplore) il en est résulté un si heureux effet. Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. III, n. 194.

3° Peut-on licitement se réjouir d'un acte mauvais qui cependant n'a pas été un péché par suite de la non-advertance, de l'ignorance, etc., du sujet, quand un bon effet est résulté de cet acte? De l'avis de tous les moralistes, on ne peut jamais se réjouir de cet acte en lui-même, car, bien qu'il n'y ait pas eu péché, l'acte pris en lui-même n'en reste pas moins objectivement mauvais. Mais, disent entre autres Suarez, *De peccatis*, disp. V, sect. VII, n. 14, et Lessius, *loc. cit.*, il est parfois permis de se réjouir de cet acte en tant qu'il a eu lieu et même de le désirer en tant que cause d'un effet qui n'a rien de condamnable en soi. Saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 20, est d'un avis opposé. Toutefois, plusieurs des auteurs cités par lui ne parlent que du cas où l'on se réjouirait de l'acte considéré en lui-même; quant à la proposition 15e condamnée par Innocent XI, Denzinger, n. 1039, elle n'a pas la portée que lui attribue saint Alphonse. Nous avons dit qu'il est parfois, donc non pas toujours, permis de se réjouir à cause de ses bonnes conséquences d'un acte mauvais qui n'a pas eu lieu, sans qu'il y ait péché. Cela cesse d'être permis lorsqu'il s'agit d'un mal subi par le prochain et qui, selon l'ordre de la charité, l'emporte sur le bien qui en est résulté. C'est précisément en ce sens que doit s'expliquer la condamnation de la proposition 15e mentionnée ci-dessus. Cette proposition disait : « Il est permis à un fils qui, étant en état d'ivresse, a tué son père, de se réjouir de ce parricide à cause du gros héritage qu'il a recueilli. » Cette proposition a été justement proscrite, parce que, eu égard à l'ordre de la charité, il n'était pas permis au fils de préférer l'héritage à la vie de son père. Ballerini, *Opus morale*, tr. IV, n. 129.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXI, LXXIV; IIa IIæ, q. CLIV, a. 4; q. CLXXX, a. 7; *De veritate*, q. XV, a. 4; Sanchez, *In decalog.*, l. I, c. II; Suarez, *De peccatis*, disp. V, sect. VII; Laymann, *Theol. moralis*, l. VIII; Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. III; Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI; Salmanticenses, *Cursus theol. dogm. et moralis*, tr. XX, c. XIII; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. V, n. 12-30; Ballerini, *Opus morale*, tr. IV, c. I, dub. III.

H. Moureau.

DÉLÉGATION. — I. Notion et différentes espèces. II. Principes généraux.

I. Notion et différentes espèces. — 1° *Notion*. — La délégation (*legare*, envoyer, *de*, de) est l'action de déléguer. Or déléguer, en général, veut dire commettre quelqu'un avec pouvoir d'agir au nom d'un autre. Au sens strict, la délégation est un acte de juridiction par lequel est confiée à quelqu'un une part d'autorité

qui doit être exercée, non point à titre propre et personnel, mais au nom du déléguant, et en vertu même de la commission dont elle émane.

La juridiction déléguée est opposée à la juridiction ordinaire qui, elle, ne découle point d'une commission transitoire, *vi commissionis,* mais, au contraire, appartient à quelqu'un en propre, à titre ordinaire et permanent, et en vertu de la charge, *vi muneris,* à laquelle elle est de droit attachée.

Le délégué diffère du légat et aussi du simple exécuteur. En effet, le *légat* (voir ce mot) acquiert son pouvoir à titre ordinaire, et en vertu de son office, quoiqu'il doive toujours l'exercer au nom de celui qui l'envoie, c'est-à-dire, dans l'espèce, au nom du souverain pontife. Le simple *exécuteur* (voir ce mot) est celui qui pourvoit, auprès des parties intéressées, à l'application d'une grâce déjà faite, ou d'une sentence déjà prononcée, sans avoir à exercer une juridiction proprement dite sur le fond de la cause qui lui est confiée, c'est-à-dire à décréter si, par elle-même, l'affaire en question est, oui ou non, conforme au droit. Cependant, il peut arriver que l'exécuteur, avant de procurer l'exécution de la grâce déjà accordée, ou de la sentence fondamentale déjà rendue, soit chargé de connaître et même de juger s'il y a lieu de procéder ou de surseoir à cette exécution; dans ce cas, l'exécuteur est appelé *mixte, executor mixtus :* telle est le plus souvent, on le sait, la condition des ordinaires qui sont chargés par le Saint-Siège de procéder à l'exécution des rescrits et lettres apostoliques, par exemple, pour les dispenses matrimoniales, avec la clause : *cognita veritate precum.* Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Quant au délégué lui-même, il est investi d'une juridiction véritable sur la cause tout entière qui lui est commissionnée; toutefois, il ne peut se prévaloir de son autorité à titre ordinaire et personnel, mais seulement en vertu et dans les limites du mandat qu'il a reçu.

Le délégué, lorsque le droit n'y met pas obstacle, peut à son tour commettre quelqu'un pour le remplacer, en tout ou en partie, dans le mandat qui lui a été confié. C'est ce qu'on appelle la *sous-délégation* qui n'est pas autre chose qu'une délégation *médiate.*

Voir les Décrétalistes dans leurs commentaires du l. I, tit. XXIX, *De officio et potestate judicis delegati,* spécialement; De Angelis, n. 3 sq.; Santi, n. 2 sq.; Sebastianelli, *De personis,* part. I, c. II, n. 99 sq.

2° *Espèces.* — On distingue plusieurs espèces de délégation. — 1. La délégation peut être faite par le droit, *delegatio a jure,* ou par l'homme, *delegatio ab homine,* selon qu'elle émane directement des dispositions du droit commun, ou immédiatement de la volonté d'un homme qui jouit de la juridiction ordinaire et est autorisé par le droit à en confier l'exercice à une autre personne. C'est ainsi qu'il existe plusieurs exemples de délégations accordées par le droit aux évêques qui procèdent alors comme délégués du siège apostolique, *tanquam sedis apostolicæ delegati :* tel est le pouvoir délégué aux évêques par le concile de Trente, sess. XXI, c. 4 et 5, *De reform.,* touchant le démembrement des paroisses ou leur union avec d'autres bénéfices, et sess. V, c. 1; sess. VI, c. 2, *De reform.,* décret confirmé par la constitution *Romanos pontifices* du 8 mai 1881, à l'égard de religieux qui jouissent du privilège de l'exemption. Notons en passant que l'effet juridique de cette délégation accordée par le droit aux évêques *tanquam sedis apostolicæ delegati,* est qu'on ne peut, dans tous ces cas, interjeter appel de la sentence de l'évêque au tribunal du métropolitain, mais seulement au souverain pontife lui-même. A noter aussi que souvent, par exemple dans les décrets du concile de Trente, sess. XXI, c. 4; sess. XXII, c. 10; sess. VI, c. 4, *De reform.,* le pouvoir délégué aux évêques ne vient que s'adjoindre, pour l'appuyer, au pouvoir ordinaire existant déjà sur le même objet; la clause porte alors *etiam,* qui plus est, *tanquam sedis apostolicæ delegati,* et, dans ce cas, l'évêque peut aussi bien procéder en vertu de son pouvoir ordinaire qu'au nom de la délégation qui lui a été octroyée. Cependant, en entrant en action, l'évêque doit signifier de quel pouvoir il entend user, et, s'il ne fait qu'exercer son pouvoir ordinaire, l'instance en appel s'adressera au métropolitain; si, au contraire, il agit en vertu de sa délégation, le recours pourra exister seulement auprès du souverain pontife. Cf. Santi, *loc. cit.,* n. 3; Sebastianelli, *loc. cit.,* n. 100.

2. La délégation peut être *expresse* ou *tacite* et *présumée.* Elle est *expresse,* si elle est formellement comprise dans les dispositions du droit ou dans le mandat spécial du déléguant. Telle est, à titre d'exemple, la délégation du pouvoir de dispenser dont jouissent les évêques, touchant certains empêchements de mariage (voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE), en vertu du concile de Trente, sess. XXIV, c. 1, *De reform. matrim.,* et du décret de Léon XIII, du 20 février 1888; expresse aussi est la délégation accordée aux évêques à propos des empêchements de mariage par les divers indults apostoliques valables pour un an, trois ans, cinq ans. La délégation est *tacite* ou *présumée,* lorsqu'elle est basée sur une interprétation légitime du silence du déléguant en véritable consentement, ou sur une présomption juridique de ce consentement, étant données certaines conditions et circonstances bien définies. Telle est la délégation du pouvoir de dispenser accordée aux évêques pour les empêchements prohibants du mariage que le Saint-Siège ne s'est point réservés, pour les empêchements douteux en fait, *dubio facti,* et pour les empêchements occultes, lorsque se trouvent à la fois réunies certaines circonstances qui, connues du souverain pontife, feraient que celui-ci accorderait certainement aux évêques la faculté de dispenser. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Cf. De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus,* l. II, c. II, n. 92; Reiffenstuel, *Append. ad l. IV, de disp. matrim.* n. 43 sq., 59 sq.; Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* l. VIII, c. IX, n. 40; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, n. 2.

3. La délégation peut être octroyée à quelqu'un soit en raison de la dignité dont il est revêtu ou de la charge qu'il occupe, *ratione dignitatis vel officii,* par exemple à l'évêque de Troyes, *episcopo Trecensi,* soit d'une manière personnelle, avec la désignation expresse de son nom, sans que par ailleurs il soit tenu compte de la dignité ou de la charge qu'il peut occuper, *ratione personæ.* Dans ce second cas, le déléguant est censé s'être laissé guider dans son choix par les qualités personnelles du délégué, *electa industria personæ.*

4. La délégation peut être faite soit pour toutes les causes, *ad universitatem causarum,* au moins dans un certain genre, par exemple, pour les causes bénéficiales, soit seulement pour une ou plusieurs causes particulières bien déterminées, *ad unum negotium.*

5. Enfin la délégation peut être accordée à une seule ou à plusieurs personnes, et, dans ce dernier cas, la commission peut être faite de deux manières, ou bien de façon solidaire, *in solidum,* en sorte qu'il suffise qu'un seul des délégués opère pour que tous les autres se trouvent par le fait même engagés, ou bien simplement et en société, *simpliciter, collegialiter,* en sorte qu'il soit nécessaire que tous les délégués procèdent ensemble par une action commune, pour que l'exercice du pouvoir délégué soit juridiquement valable. Cf. tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 21.

II. Principes généraux. — 1° *Concession du pouvoir délégué.* — 1. *Qui peut déléguer?* — Peuvent déléguer tous ceux qui possèdent la juridiction ordinaire, à moins qu'il ne s'agisse de causes exceptées par le droit. Tel est le principe consacré par Boniface VIII, l. I, tit. xvi, *De officio ordinarii*, c. 6, in 6°, où il est dit que l'évêque, jouissant de la juridiction ordinaire dans tout son diocèse, peut y exercer partout son pouvoir judiciaire, et, d'une manière générale, tout ce qui regarde son propre office, aussi bien *par un autre* que par lui-même : *Quum episcopus in tota sua diœcesi juridictionem ordinariam noscatur habere, dubium non existit, quin in quolibet loco ipsius diœcesis non exempto per se vel per alium possit pro tribunali sedere... necnon et cetera, quæ ad ipsius spectant officium, libere exercere.* Le même pape confirme ce décret dans les règles du droit, in 6°, lxviii, *Potest quis per alium quod potest facere per seipsum*, et *ibid.*, lxxii : *Qui facit per alium, est perinde ac si faciat per seipsum.*

Cependant le droit vient parfois faire exception à ce principe, et exiger, en certains cas, que l'ordinaire s'acquitte par lui-même de son office. Un exemple nous en est fourni par le concile de Trente, sess. xxiv, c. 6, *De reform.*, lequel, tout en accordant aux évêques le pouvoir d'absoudre, soit par eux-mêmes, soit par leur vicaire spécialement délégué à cet effet, de tous les cas occultes, même réservés au souverain pontife, excepte le cas d'hérésie, où il leur impose de ne donner l'absolution que par eux-mêmes, et non par un délégué. En outre, l'ordinaire ne saurait déléguer son pouvoir tout entier, sans le consentement du supérieur, *inconsulto principe;* car il semblerait alors résilier sa propre charge, et en constituer une nouvelle, chose qu'il ne pourrait faire sans l'autorité du supérieur. L. penult. Digeste, tit. *De officio præsidis.*

2. *Qui peut sous-déléguer?* — Peuvent sous-déléguer, d'abord, les délégués du prince, ou magistrat suprême, *delegati a principe,* soit, dans le for ecclésiastique, les délégués du souverain pontife. Ainsi le rappelle Grégoire IX, dans un décret qui explique en même temps la raison du principe, tit. *De officio jud. del.*, c. 43 : *Quoniam apostolica sedes intendit providere negotiis, et non personis, quibus eadem committuntur, si judex tertius, licet ex officio nostro, vel de assensu partium pro communi a nobis datus eisdem, alii delegaverit vices suas, quum delegato a principe id concedatur a jure, delegatio valebit ipsius.* Cependant exception doit être faite lorsque le délégué a été personnellement choisi pour lui-même, *electa industria personæ :* de ceci il faut chercher la preuve, d'abord dans la teneur même du rescrit de délégation, lorsque par exemple, on y rencontre les expressions *per teipsum, personaliter exequaris,* etc., et quelquefois aussi dans la nature de la cause qui a été confiée, savoir, lorsque celle-ci est d'une gravité ou d'une difficulté telle qu'elle ne saurait être convenablement expédiée sinon par le délégué lui-même, d'où résulte une présomption de droit, *præsumptio juris,* que la délégation revêt un caractère tout personnel. C'est en ce sens que le pape Alexandre III répondait à l'évêque de Londres, tit. cit., c. 3 : *Si pro debilitate tua vel pro qualibet alia gravi causa vel necessitate tractandis causis, quæ tibi a sede apostolica committuntur, interesse non poteris, liberum tibi sit personis discretis et idoneis vices tuas committere, ita tamen, quod, si res tanti est, te consulere debeant, nisi forte causæ, ita graves sint, quod sine præsentia tua non possint commode terminari.* On doit en dire autant lorsque le pouvoir délégué concerne la simple exécution d'une grâce déjà accordée, ou d'une cause d'ailleurs jugée : car, dans l'hypothèse, le déléguant est censé avoir eu égard surtout aux aptitudes personnelles du délégué, tit. cit., c. 43, § 2.

Toutefois, si le délégué était exécuteur mixte, il pourrait sous-déléguer la mission de reconnaître au préalable l'exactitude du fait visé dans l'espèce, *ut de veritate rerum expositarum cognoscat,* mais devrait toujours procéder personnellement à l'exécution même du rescrit apostolique. Cf. Santi, *loc. cit.*, n. 9.

Peuvent encore sous-déléguer ceux qui sont délégués, même par un ordinaire de rang inférieur, pour tout un ensemble de causes, *ad universitatem causarum,* parce que, dans ce cas, le pouvoir délégué est interprété, d'après l'opinion commune des juristes, comme une sorte de pouvoir ordinaire, *potestas quasi ordinaria.* Cf. *Glossa in* l. II, tit. xxxiii, *De appellationibus,* c. 62.

Enfin peuvent sous-déléguer tous les délégués qui en ont reçu l'expresse autorisation; car alors cette faculté de sous-déléguer doit être appréciée comme un nouvel élément compris dans la commission du déléguant. Cf. *Glossa, loc. cit.*

3. *Qui peut être délégué?* — Peuvent être délégués tous ceux qui sont aptes à exercer la juridiction ecclésiastique, et qui possèdent à cet effet toutes les qualités requises par le droit. Cf. l. II, tit. i, *De judiciis,* c. 2; tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 41. Cependant, celui qui n'est point soumis à l'autorité de l'ordinaire, tout en pouvant être délégué par lui, ne saurait être contraint d'accepter sa délégation; car, selon l'axiome du droit, il n'y a point lieu d'obéir à celui qui exerce la juridiction hors de son territoire, *extra territorium jus dicenti non pareatur impune, Sext.*, l. I, tit. ii, *De constitutionibus,* c. 2. Mais il faudrait en juger autrement s'il s'agissait de quelqu'un qui fut sujet de l'ordinaire déléguant, sauf à voir sans aucun effet, chez celui-ci, le pouvoir de déléguer; dans ce cas, le déléguant pourrait exercer les contraintes que le droit met à sa disposition, tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 28.

Il faut observer que le délégué du souverain pontife doit être revêtu d'une dignité ecclésiastique, ou bien en possession d'une charge ou d'un canonicat dans une église cathédrale; telle est la portée du *Sexti,* l. I, c. 11, tit. iii, *De rescriptis,* qui veut pouvoir établir ainsi une présomption de science et de capacité chez le délégué du siège apostolique. Ces conditions s'appliquent-elles également au sous-délégué? L'opinion contraire a prévalu. Cf. Santi, *loc. cit.*, n. 14. Quoi qu'il en soit, pour obtenir chez les délégués du siège apostolique, les garanties convenables de science et de capacité, le concile de Trente, sess. xxv, c. 10, *De reform.*, a renouvelé et précisé le décret déjà cité de Boniface VIII, *De rescriptis,* c. 2, en statuant que, dans les synodes provinciaux ou diocésains, quatre personnes au moins, par diocèse, possédant les qualités requises par Boniface VIII et d'ailleurs toutes les aptitudes nécessaires, soient désignées, avec leurs noms transmis aussitôt au souverain pontife, pour être chargées de connaître et de définir les causes que pourraient leur confier le siège apostolique, les nonces ou les légats apostoliques, en sorte que toutes délégations de ce genre, faites à d'autres juges, seraient tenues pour subreptices. Ces personnes portent le nom de *juges synodaux.* A son tour, Benoît XIV est venu confirmer, en les développant, ces décrets de Boniface VIII et du concile de Trente, dans la constitution *Quamvis paternæ,* du 26 août 1741. Mais la pratique actuelle du saint-siège enlève beaucoup de son intérêt à cette institution; car les causes déférées au souverain pontife sont régulièrement expédiées par les Congrégations romaines, en sorte que les délégations proprement dites *extra urbem* sont devenues peu fréquentes; quant à l'exécution des lettres et rescrits apostoliques, elle est confiée directement aux ordinaires des diocèses qui doivent se conformer exactement aux clauses y mentionnées.

2° *Exercice du pouvoir délégué.* — L'exercice du pouvoir délégué est soumis à diverses conditions, en raison même de son origine, qui est une simple commission, émanant de l'autorité du déléguant, et toujours sous sa dépendance. Ces conditions, les voici :

1. Le délégué ne doit en aucune manière s'immiscer dans la cause qui lui a été confiée, avant d'avoir eu communication officielle de son mandat de délégation, encore qu'il puisse savoir, de science privée, que la délégation est déjà pour lui un fait acquis. S. Pénitencerie, 15 janvier 1894. Ainsi, en particulier, serait invalide la dispense matrimoniale exécutée par l'ordinaire, au nom du souverain pontife, alors qu'il aurait eu connaissance de sa délégation, par exemple, avec le secours du télégraphe, sans que lui fussent encore parvenues les lettres authentiques de sa commission. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE. Cependant cette transmission télégraphique pourrait suffire si elle émanait officiellement du saint-siège. Voir la décision du Saint-Office, 14 août 1892. D'où il suit que la translation du pouvoir délégué court non à partir du temps de la concession elle-même, *ex tempore datæ*, mais seulement à dater de l'époque de la présentation du rescrit de délégation, *ex tempore præsentatæ*. La raison est que, la délégation conférant au délégué l'exercice d'un pouvoir public, seul un mandat officiel et public peut faire foi en la matière, l. II, t. XXVIII, *De appellat.*, c. 12; l. I, tit. III, c. 1, *Extrav. comm.*

2. Le délégué, avant de procéder à l'exécution de son mandat, doit montrer à l'ordinaire du lieu le rescrit de la délégation, et, s'il s'agit d'une cause judiciaire, il doit également le présenter aux parties contentieuses. Car la délégation est un fait qui ne saurait être présumé, mais qui doit être prouvé, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 31.

3. Le délégué doit observer la teneur et les limites de son mandat, soit quant à l'extension des pouvoirs, soit quant au mode de procédure, en sorte que tout ce qui est fait par le délégué en dehors de sa commission est nul de plein droit; en outre, s'il faut que l'accomplissement de certaines conditions précède l'exécution finale du rescrit de délégation, rescrit de grâce, *rescriptum gratiæ*, ou rescrit de justice, *rescriptum justitiæ*, par exemple à propos des dispenses matrimoniales (voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE), ou des absolutions dans le sacrement de pénitence (voir JURIDICTION), le délégué est obligé d'y pourvoir avec diligence, c. XXXII, tit. cit., *De officio judicis delegati*. La raison de cette loi est que tout le pouvoir du délégué dépend de la commission qui en est la mesure et la raison d'être. Cependant, il ne faudrait pas entendre ce principe avec une interprétation trop rigoureuse; car, quoique non comprises expressément dans le mandat de délégation, doivent être présumées en faire partie les choses accessoires, intimement connexes, avec la cause principale, lorsque celle-ci ne saurait être convenablement expédiée sans la mise en œuvre de celles-là ; ainsi dans une cause judiciaire, le délégué est censé muni, par le fait de sa délégation principale, du pouvoir d'user de quelque contrainte envers les parties rebelles, comme aussi d'admettre les preuves du demandeur, et les exceptions raisonnables du défendeur, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 13. Voir JUGEMENT.

En dehors des principes généraux que nous venons d'énoncer, il importe de préciser quel est l'exercice du pouvoir délégué, dans le cas spécial où la délégation est faite, non plus à une seule personne, mais à plusieurs à la fois. Ce cas a été prévu par le pape Célestin III, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 21 : *Illa quippe fuit antiqua sedis apostolicæ provisio, ut hujusmodi causarum recognitiones duobus quam uni, tribus quam duobus libentius delegaret, cum (sicut canones attestantur) integrum sit judicium, quod plurimorum sententiis confirmatur.* Cf. c. II, XVI, XXII, XXIII, du même titre. Or, nous le savons, cette délégation peut se présenter de deux manières : ou bien les délégués reçoivent leur mandat de façon solidaire, *in solidum*, ou bien ils sont constitués simplement et en société, *collegialiter*. Les délégués sont constitués *in solidum* lorsque tous, ou deux seulement, ou même l'un d'entre eux, peuvent se charger de l'exécution du mandat de délégation, *ut omnes aut duo aut unus eorum, mandatum apostolicum exequantur*. Or Boniface VIII explique, Sext., c. VIII du titre cité, la procédure que ces délégués doivent adopter : *ipsorum quilibet injunctum potest libere adimplere mandatum. Porro uno eorum negotium inchoante commissum, alii nequibunt se ulterius intromittere de eodem, nisi vel infirmitate vel alia justa causa illum contingeret impediri, aut si nollet, vel malitiose in eo procedere recusaret.* Ainsi donc, lorsque tous les délégués, ou plusieurs, entament la cause confiée, il n'appartient plus à l'un d'entre eux de pouvoir seul la poursuivre et la définir. Si, au contraire, l'un des délégués a commencé à s'immiscer dans l'affaire, à l'exclusion des autres, c'est à lui seul qu'il incombe de la continuer et de la terminer, excepté pourtant si un empêchement légitime vient paralyser son action, ou encore s'il se refuse malicieusement à poursuivre la procédure. Quant à la délégation simple de plusieurs personnes en société, *collegialiter*, elle peut se faire à son tour de deux manières. Il arrive d'abord que la délégation, sans qu'il soit fait mention d'aucune clause par ailleurs, est accordée seulement avec l'obligation pour tous les délégués associés de ne pouvoir procéder les uns à l'exclusion des autres ; en ce cas, lorsque l'un des délégués est retenu par quelque empêchement, les autres se trouvent dans l'impossibilité de poursuivre validement l'exécution de leur mandat, car, ainsi que l'observe le c. 16 du titre cité, *De officio judicis delegati*, « si une cause est confiée à deux personnes (ou à un plus grand nombre), la sentence d'une seule d'entre elles ne saurait être valide, *cum causa duobus committitur, sententia unius non tenet.* » Le second cas se vérifie lorsqu'au principe expliqué plus haut vient s'adjoindre cette cause spéciale que, si tous les délégués ne peuvent être présents, deux ou trois jugent la cause et l'exécutent, *quod, si omnes interesse nequeant, duo vel tres causam cognoscant et exequantur*. Cette clause est établie pour que la délégation ne devienne pas inutile par le seul fait qu'un ou deux des délégués sont empêchés de se présenter ou bien encore s'y refusent délibérément. Toutefois, cet empêchement et ce refus doivent être prouvés ou par un envoyé, ou par des lettres, ou de quelque autre manière qui soit canonique. Cf. c. 21 du titre cité.

3° *Cessation du pouvoir délégué.* — Le pouvoir délégué peut cesser d'exister pour diverses causes, savoir : 1. La mort du délégué; à moins qu'il n'ait été expressément stipulé dans le mandat, que le pouvoir doit passer aux héritiers, ou encore à moins que la délégation n'ait été faite principalement en raison de la dignité ou de la charge elle-même qui est transmise tout entière aux successeurs, c. 14 du titre cité. — 2. La mort du déléguant, si la cause est restée encore intacte, *re adhuc integra*, c. 30 du titre cité. La raison est que le délégué n'exerce pas son pouvoir en son propre nom, *jure proprio*, mais seulement au nom du déléguant, *ex mandato alterius*, dont la mort enlève nécessairement son principe à la délégation; cependant, lorsque le délégué a déjà commencé d'expédier la cause qui lui avait été confiée, il l'a rendue sienne, et il se voit ainsi continuer son autorité, au nom du droit et pour le bien public, nonobstant la mort du déléguant. — 3. La révocation, soit expresse, soit tacite, du mandat de délégation, pourvu toujours que la



cause n'ait pas encore été juridiquement entamée, *re adhuc integra*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 24. — 4. L'accomplissement du mandat, en sorte que la cause soit complètement finie. Or, en matière judiciaire, le mandat est censé se prolonger jusqu'à l'exécution de la sentence, c. 9 du titre cité : *ex quo judex delegatus per se vel per alium, sententiam exequi mandavit vel mandari præcepit, ejus auctoritas et jurisdictio cessat; quia semel est officio suo functus.* — 5. L'expiration du temps fixé dans le mandat de délégation, à moins que les parties intéressées ne consentent à proroger les pouvoirs du délégué, chose qui pourtant doit être faite avant le terme de l'époque préfixée, *in tempore utili*, c. 4 du titre cité; l. II, tit. XXVIII, *De appellat.*, c. 12. — 6. La renonciation légitime du mandat, de la part du délégué; ou encore une sous-délégation de la commission tout entière qu'on pourrait interpréter comme une abdication de l'office délégué lui-même, c. VI du titre cité, in 6°. — 7. Enfin, la récusation légitime de la personne du délégué, pour des motifs canoniques de suspicion (voir JUGEMENT); et tant que cette cause de suspicion n'est pas encore jugée, les pouvoirs du délégué restent suspendus, aussi bien que son droit de sous-déléguer, c. V du titre cité, in 6°. Cf. Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, part. I, § 3.

Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, l. I, tit. XXIX, Venise, 1729; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. XXIX, Anvers, 1755; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXIX, Ingolstadt, 1726; Pirhing, *Jus canonicum*, l. I, tit. XXIX; Dilingen, 1722; Fagnan, *Commentaria in I lib. Decretalium*, tit. XXIX, Besançon, 1740; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, passim, Lucques, 1726; Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum*, passim, Venise, 1735; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. XXIX, Rome, 1847; Santi, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. XXIX, Ratisbonne, 1898; Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, t. I, part. I, § 3, Rome, 1905; Sebastianelli, *De personis ecclesiasticis*, part. I, c. II, Rome, 1896.

E. VALTON.

DELFAU François, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né en 1637 à Montel en Auvergne, mort le 13 octobre 1676. Il fit profession à l'abbaye de Saint-Allyre de Clermont le 2 mai 1656. Ses supérieurs le chargèrent de préparer une nouvelle édition des œuvres de saint Augustin. Il se mit avec ardeur au travail et put bientôt l'annoncer en publiant le *Prospectus des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1671. Deux ans plus tard parut : *L'abbé commendataire où l'injustice des commendes est condamnée par la loi de Dieu, par les décrets des papes et par les ordonnances pragmatiques et concordats des rois de France, par le sieur Desboisfranc, docteur en l'un et l'autre droit*, in-12, Cologne, 1673. On ne tarda pas à savoir que dom Delfau était l'auteur de cet ouvrage imprimé en réalité à Compiègne, et une lettre de cachet l'exila à l'abbaye de Saint-Mahé en Basse-Bretagne. Dom Blampin fut alors chargé de continuer les travaux de l'édition des œuvres de saint Augustin. Dom Delfau périt dans un naufrage en se rendant à Brest pour prêcher le panégyrique de sainte Thérèse. Il avait encore publié : *Réponse au livre intitulé : L'abbé commendataire et réfutation de cette réponse par une lettre de M. Schouten à l'auteur contre les commendataires et le mauvais usage qu'ils faisaient de leurs bénéfices*, in-12, Cologne (Compiègne), 1673. La deuxième partie de *L'abbé commendataire*, parue en 1654 sous le nom du sieur de Froidmont, est de dom Gerberon. On doit encore à dom Delfau : *Libri de Imitatione Jesu Christi Johanni Gerseni abbati ord. S. Benedicti iterum asserti, maxime ex fide mss. exemplarium*, in-8°, Paris, 1673, 1674, 1712. Une *Apologie du cardinal de Furstemberg*, parue en 1674 et quelquefois attribuée à dom Delfau, est en réalité de dom Gourdin.

Dom F. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 80-87; [dom Tassin,] *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 78; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. III, p. 395; t. IV, p. 109, 245, 616, 711; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 241; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 48; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1488-1489; A. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903, p. 29-34.

B. HEURTEBIZE.

DELFINO César-Pierre-Michel, né à Parme, acquit quelque renom dans les belles-lettres et l'astronomie et fut docteur en médecine. S'étant rendu en Hongrie, il fut le médecin du roi Ferdinand. En Angleterre, où il passa ensuite, on l'accusa calomnieusement d'hérésie. Il revint en Italie, et Pie V lui fit bon accueil. Il mourut en 1566. On a de lui : 1° *De summo romani pontificis primatu et de ipsius temporali ditione demonstratio*, in-4°, Venise, 1547; 2° *De proportione papæ ad concilium et de utroque ejusdem principatu certissima et novissima decisio*, in-4°, Parme, 1550; elle a été reproduite par Rocaberti, *Bibliotheca pontificia*, t. VII, p. 8-26; 3° *Mariados l. III*, chant en l'honneur de la sainte Vierge, 1537, etc.

Affò, *Memorie degli scrittori e letterati Parmigiani*, t. IV, p. 95-107; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 49.

E. MANGENOT.

DÉLIT. — I. Notion. II. Division.

I. NOTION. — Le délit est la violation extérieure et coupable d'une loi humaine, ecclésiastique ou civile. Cf. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, tit. I, a. 1, n. 296-299, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. I, p. 278-294; Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, l. II, tit. IV, c. I, § 1, 2 in-8°, Paris, 1895, t. II, p. 269 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Delictum*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 532.

Dans le langage ordinaire, délit et crime sont considérés comme synonymes. Il en est quelquefois également ainsi, dans le droit civil, où, par exemple, l'expression « corps du délit » signifie l'action même du crime, par opposition aux circonstances qui l'accompagnent. Mais, dans le droit canonique, plus souvent encore, ces deux termes sont pris l'un pour l'autre, quoique le mot crime soit réservé, de préférence, dans bien des cas, pour désigner les infractions les plus graves : celles, par exemple, qui sont directement contre Dieu, contre le bien général de la société, ou contre la vie et l'honneur du prochain. Voir CRIME, t. III, col. 2325.

Le délit est donc comme un diminutif de crime. Ce concept correspond assez logiquement au sens étymologique du mot, qui vient de *delinquere*, délaisser, abandonner, manquer : ce qui indique une déviation, un écart du droit chemin, un éloignement de l'exactitude, plutôt qu'une vraie révolte contre le législateur, ou une atteinte formelle portée à l'ordre social. C'est pour ce motif que plusieurs auteurs ont simplement défini le délit : la violation d'une loi pénale. Cf. Vinnius Arnoldus, *Institutiones Justiniani cum notis*, l. IV, tit. IV, in-12, Amsterdam, 1669; 2 in-12, Paris, 1800; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis, loc. cit.*, n. 296, t. I, p. 278; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, t. I, p. 532. Néanmoins, le mot délit comprend aussi la violation des lois humaines obligeant en conscience.

Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer, entre les faits répréhensibles appelés crimes ou délits, une ligne de démarcation qui les partage en deux classes bien tranchées, le même fait pouvant être crime ou délit, suivant les circonstances. Préciser où finit le délit et où commence le crime, est un de ces problèmes que les criminalistes ont en vain essayé

de résoudre. La législation moderne, pas plus que l'ancienne, ne renferme une définition adéquate de ces deux termes. Le droit français, par exemple, en établissant trois catégories d'infractions aux lois : crimes, délits, contraventions, les distingue, non par la gravité des faits eux-mêmes, mais par la différence des peines encourues. L'infraction punie par les peines de simple police est une contravention; celle qui expose aux peines correctionnelles est un délit; celle, enfin, qui entraîne une peine afflictive ou infamante est un crime. *Code pénal français,* a. 1.

Plusieurs auteurs ayant cru apercevoir dans cette classification une véritable définition des infractions légales, l'ont très vivement attaquée. N'est-il pas illogique, disent-ils, de classer les violations de la loi, non d'après leur gravité intrinsèque, ou celle qui découle des circonstances dont elles sont entourées, mais d'après la peine encourue, et suivant les tribunaux appelés à en connaître? D'autres voient là un véritable mépris de la dignité humaine, et une tendance au despotisme, car il suffirait à un tyran de décréter une peine afflictive ou infamante contre un fait quelconque, pour que celui-ci devînt légalement un crime. Cf. Rossi, *Traité de droit pénal,* 3 in-8°, Paris, 1825, t. I, p. 240 sq.; Boitard, *Code d'instruction criminelle,* in-8°, Paris, 1837; Mel Isidore, *Il nuovo codice penale italiano,* l. I, tit. I, a. 1, in-4°, Rome, 1890, p. 24-28.

Ces reproches seraient justifiés, si le législateur avait réellement voulu par ce moyen donner une définition juridique des diverses catégories d'infractions possibles. Mais telle ne semble pas avoir été son intention. Au contraire, il paraît plutôt s'être préoccupé d'éluder la difficulté. En effet, il évite avec soin d'attacher, *a priori,* à un fait quelconque la qualification de crime, et de déclarer ensuite passible d'une peine afflictive ou infamante celui qui le commettrait. Son procédé est tout autre. Passant en revue les divers faits susceptibles d'être punis, il fixe pour chacun d'eux une peine proportionnée à leur gravité. Puis, dans le but de simplifier le langage juridique, et afin de fournir une règle pratique aux magistrats, il divise ces peines en trois grandes catégories, d'après leur degré. En outre, comme un rapport constant doit exister entre le châtiment et la faute, il affirme que ces trois catégories de peines correspondent à trois catégories de faits répréhensibles, et à chacune d'elles il impose un nom spécial. Les infractions punies, à cause de leur perversité plus grande, par les peines les plus sévères, sont, par lui, appelées crimes; les autres qui tiennent le milieu dans l'échelle des moyens de répression, sont les délits; enfin, les plus légères sont les contraventions. Mais il n'y a là que trois catégories purement nominales, sans aucune prétention à une définition strictement philosophique. Ainsi le fait délictueux n'est pas défini par la pénalité. Celle-ci ne sert pas de base à une définition théorique et scientifique; elle est seulement le fondement d'une règle pratique, claire, invariable et sûre, servant aux magistrats à déterminer, avec plus de facilité, la compétence des tribunaux. Cf. Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal,* 6 in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 34; Ortolan, *Éléments de droit pénal,* leçons professées à la faculté de droit de Paris, 2 in-8°, Paris, 1854-1856, t. I, p. 282; Bertauld, *Cours de code pénal,* in-8°, Paris, 1873, p. 116 sq.

Les explications, présentées à ce sujet par les défenseurs du code, n'ont pas empêché beaucoup d'autres juristes de trouver fort défectueuse la rédaction de ce premier article, qui, pour être compris, n'exige rien moins que la connaissance complète de tous les autres articles dont le code pénal est composé. Or, c'est là assurément un grave défaut. Une loi, comme une définition, doit se suffire à elle-même.

Ces discussions montrent combien il serait difficile de donner du délit une définition abstraite, philosophique et juridique. Inconnue dans l'ancien droit romain et dans le droit civil moderne, elle existe moins encore dans le droit canonique, où les mots délit et crime sont pris indifféremment l'un pour l'autre, autant par le texte officiel du *Corpus juris canonici,* que par les canonistes les plus autorisés. Chez ceux-ci, cependant, on constate, en plus d'un endroit, la tendance à se servir du mot crime, plutôt que de celui de délit pour désigner les fautes les plus graves. Cf. Leurenius, *Forum ecclesiasticum, in quo jus canonicum explanatur,* l. V, tit. I, in-fol., Venise, 1729, t. I, p. 1 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. V, tit. I, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. V, p. 1 sq.; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX,* l. V, tit. XXIII, c. I-II; tit. XXVI, c. I, 5 in-fol., Venise, 1735, t. V, p. 275 sq., 285; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, part. I, tit. I, n. 1-15, 6 in-4°, Rome, 1843-1845, t. V *a,* p. 1 sq.; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici ordine Decretalium,* l. V, tit. I, § 1-15, 5 in-8°, Rome, 1823, t. V, p. 1-16; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium,* l. V, tit. I, 4 in-8°, Rome, 1887-1891, t. IV, p. 9 sq.; Wernz, *Jus Decretalium,* l. V, *De jure criminali,* part. II, sect. I, § 4-5; part. III, sect. I, c. I-VII; sect. II, c. I-III, 5 in-8°, Rome, 1898-1907, t. V, p. 167-177, 393-650.

II. Division. — Comme les crimes, les délits se divisent en plusieurs classes, en raison : 1° de leur objet; 2° des personnes qui les commettent; 3° du for ou tribunal dont ils relèvent; 4° de leur notoriété. Voir Crime, t. III, col. 2326.

Outre ces divisions, l'ancien droit admettait le quasi-délit. Celui-ci se distingue du délit proprement dit, en ce qu'il exclut l'intention de nuire, et n'est que le résultat d'une imprudence, ou d'une négligence, mais, néanmoins, non totalement excusable. Cette distinction est restée dans la plupart des droits modernes. Cf. *Code civil français,* a. 1382 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii,* v° *Delictum,* t. I, p. 533.

Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium,* 5 in-fol., Venise, 1697, t. V, p. 6, 13, 91, 152, 169, 185, 304, 374 sq., 611, 621, 649; Vinnius Arnoldus, *Institutiones Justiniani cum notis,* l. IV, tit. I, IV, in-12, Amsterdam, 1669; 2 in-12, Paris, 1800; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX,* l. I, tit. XI, c. IV, n. 8; tit. XXIX, c. XXVII, n. 10; tit. XXXI, c. II, n. 8; l. II, tit. I, c. X, n. 10-18; tit. XXIV, c. XII, n. 1; l. III, tit. I, c. VIII-IX, XIV; l. IV, tit. XVII; l. V, tit. X, n. 1; tit. XXIII, c. I-II; tit. XXVI, c. I, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 308, 490, 528; t. II, p. 27-30, 401; t. III, p. 20 sq., 31; t. IV, p. 166; t. V, p. 166, 275 sq., 285; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. I, X, XXIII, XXIV, XXXVII, 6 in-4°, Rome, 1843-1845, t. V *a,* p. 1 sq., 373 sq., 829; t. V *b,* p. 1 sq., 227 sq.; Beccaria, *Traité des délits et des peines,* traduit par Morellet, in-12, Paris, 1766; par Hélie, in-12, Paris, 1871; Muyart de Vouglas, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel,* in-fol., Paris, 1780, p. 41 sq.; Bentham, *Traité de législation civile et pénale,* 3 in-8°, Paris, 1820, t. II, p. 240; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici ordine Decretalium,* l. V, tit. I, § 1-19, 5 in-8°, Rome, 1823, t. V, p. 1-20; Rossi, *Traité de droit pénal,* 3 in-8°, Paris, 1825, t. I, p. 248 sq.; t. II, p. 94; Rauter, *Traité théorique et pratique de droit criminel,* 2 in-8°, Paris, 1836, t. I, p. 118 sq., 169 sq.; t. II, p. 2, 110; Boitard, *Code d'instruction criminelle,* in-8°, Paris, 1837, p. 22 sq.; Ortolan, *Éléments de droit pénal,* leçons professées à la faculté de droit de Paris, 2 in-8°, Paris, 1854-1856, t. I, p. 242 sq., 279, 282 sq.; Demangeat, *Cours élémentaire de droit romain,* 2 in-8°, Paris, 1864-1865, t. II, p. 432 sq.; Blanche, *Études pratiques sur le code pénal,* 7 in-8°, Paris, 1861-1872, t. I, p. 2 sq.; Le Sellyer, *Traité de la criminalité,* 2 in-8°, Paris, 1867-1871; München, *Das canonische Gerichtsverfahrem und Strafrecht,* 2 in-8°, Cologne, 1865, t. II, p. 101 sq., 262 sq.; Bertauldt, *Cours de code pénal,* in-8°, Paris, 1873, p. 118 sq., 192 sq., 530; Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal,* 6 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 34; t. II, p. 5 sq.;

De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium*, l. V, tit. I, XXIII sq., 4 in-8°, Rome, 1887-1892, t. IV, p. 9 sq., 297 sq.; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, tit. I, a. 1, n. 296-299, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. I, p. 278-284; Mel Isidore, *Il nuovo codice penale italiano*, l. I, tit. I, a. 1, in-4°, Rome, 1899, p. 24-28; Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, l. II, t. IV, c. I, § 1-5, t. II, p. 269-281; Santi, *Prælectiones juris canonici juxta ordinem Decretalium Gregorii IX*, l. V, tit. V, 5 in-8°, Ratisbonne, 1898, t. V, p. 5 sq.; Vidal, *Droit criminel*, in-8°, Paris, 1901, p. 86 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Delictum*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 532 sq.; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit*, v° *Crimes et délits*, *Délit*, in-fol., Paris, 1905, p. 395 sq., 419 sq.; Garraud, *Précis de droit criminel*, in-8°, Paris, 1907, p. 60 sq., 128, 146, 358; Wernz, *Jus Decretalium*, l. V, *De jure criminali*, part. II, sect. I, § 4-5; part. III, sect. I, c. I-VII; sect. II, c. I-III, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, t. V, p. 167-177, 393-650.

T. Ortolan.

DELMARE Paul-Marcel, né à Gênes en 1734 de parents israélites, s'occupa du commerce de son père jusqu'à 17 ans. L'abbé Franzoni l'instruisit dans le catholicisme et le baptisa en 1753 sous les prénoms de Paul-Marcel. Le nouveau converti commença alors ses études au collège de Gênes; il les continua à Rome, où il reçut la prêtrise en 1758. Il s'attacha à une communauté de prêtres génois et se livra avec eux à Rome à la prédication et au ministère. En 1783, il fut appelé comme professeur de théologie à Sienne. Il y prit part à une controverse relative à la communication des Arméniens unis et non-unis pour les baptêmes, les mariages et les funérailles. En 1783, parut à Venise une dissertation italienne, qu'on attribuait au jésuite dalmate Martinovich, et dans laquelle l'auteur prétendait que cette communication *in sacris* et l'assistance à la messe des non-unis étaient tolérées par le saint-siège. Le marquis de Serpos, banquier arménien, qui habitait Venise, présenta cet écrit à la Propagande. La faculté de théologie de Sienne censura cette dissertation, le 15 décembre 1784, et elle décida que les Arméniens unis pouvaient bien, pour la célébration de leurs fêtes, se conformer au calendrier des schismatiques, mais non assister à leurs cérémonies religieuses. On attribua la rédaction de cette censure à Delmare. Dominique Stratico, dominicain et évêque de Cresina en Dalmatie, publia à Sienne un *Examen théologique de la censure*. Delmare répliqua par une brochure italienne, intitulée : *Principes théologiques pour servir de préservatif contre les erreurs de l'Examen*, in-8°, Sienne, 1786. Delmare passait pour être favorable au parti janséniste, répandu en Italie. Il avait collaboré à l'édition faite à Gênes en 1779 de l'*Educazione ed istruzione cristiana, ossia catechismo universale*, 3 vol., de Gourlin, ouvrage qui fut mis à l'Index par décret du 20 janvier 1783. Delmare défendit ce catéchisme en six lettres, assez aigres. En 1789, il devint professeur d'Écriture sainte à Pise, et publia : *Prælectiones de locis theologicis Senis habitæ*. Cet ouvrage fut mis à l'Index, le 9 décembre 1793, et condamné par le Saint-Office, le 5 mars 1795. Delmare n'assista pas au synode de Pistoie, et n'écrivit pas en sa faveur, comme l'a prétendu Grégoire. Le 5 novembre 1817, il adressa à l'archevêque de Pise une déclaration, par laquelle il se soumettait aux décrets de l'Index et du Saint-Office ainsi qu'aux constitutions et décisions dogmatiques des papes, révoquant tout ce qu'il aurait dit et écrit de contraire. Cette déclaration fut envoyée à Rome, et le cardinal Fontana en félicita l'auteur. Delmare rompit toute relation avec les jansénistes, et notamment avec l'abbé Clément. Il mourut le 17 février 1824, dans sa 90e année.

Merier, *Mémoires de religion* (extrait dans l'*Ami de la religion*, t. XLIII, p. 238); *Ami de la religion*, n. du 12 juin 1822, t. XXXII; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. V, p. 203-206.

E. Mangenot.

DEL RIO Martin-Antoine, théologien, jurisconsulte, philologue et historien, naquit à Anvers le 17 mai 1551. Enfant précoce et studieux, il étudia au collège de Lierre, alors florissant, les langues classiques qu'il posséda parfaitement, ainsi que l'hébreu et le chaldéen. Il parlait aussi, disent les biographes, avec une égale facilité le flamand, l'allemand, l'espagnol, l'italien et le français. A Paris, au collège des trois langues ou collège de France, il eut pour maître d'éloquence Denys Lambin, et au collège de Clermont pour professeur de philosophie Maldonat, déjà célèbre. Élève de l'université de Douai que Philippe II venait de fonder, puis de l'université de Louvain où il gagna l'affection de Juste Lipse, il se passionna pour les travaux d'érudition. Juste Lipse cite avec admiration ce fait que le jeune étudiant avait étudié et annoté plus de onze cents auteurs. Bachelier en droit civil dès 1570, il publia aussitôt des notes sur Solin, sur Claudien et sur Sénèque le Tragique, qui attirèrent sur lui l'attention des humanistes. Docteur en droit de l'université de Salamanque, en 1574, il fut nommé presque aussitôt, par le roi d'Espagne, membre du conseil de Brabant, où sa science profonde du droit lui mérita d'être promu, à peine âgé de 28 ans, aux fonctions de vice-chancelier et de procureur général. A la mort de don Juan d'Autriche, dégoûté de plus en plus du monde, il envoya au roi sa démission de toutes ses charges et entra dans la Compagnie de Jésus, le 9 mai 1580, à Valladolid. Après avoir étudié la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Louvain et à Mayence, il fut nommé professeur de théologie à l'université de Douai, puis chargé du cours de philosophie morale au collège de Liège. C'est de là qu'il entretint une active correspondance avec Juste-Lipse, alors à Leyde, et qu'il parvint à convertir son illustre ami au catholicisme. Les lettres de Del Rio à Juste Lipse ont été insérées par Burmann dans son *Sylloge epistolarum a viris illustribus scriptarum*, Leyde, 1727, t. I, p. 501-552. Nommé professeur d'Écriture sainte à Gratz en Styrie, où une université venait de s'ouvrir, il prend la route de Mayence et trouve le temps d'éditer dans cette ville les *Ænigmata* de saint Aldhelme. A Gratz, il commence par se faire recevoir docteur en théologie et ouvre aussitôt son cours d'exégèse qui lui attire, avec un glorieux renom, la faveur croissante des archiducs d'Autriche. Après avoir édité son commentaire sur le *Cantique des cantiques*, il est appelé à Salamanque comme professeur d'exégèse, puis envoyé de nouveau en Belgique, où il arriva gravement malade. Il mourut à Louvain le 19 octobre 1608. Ses divers commentaires des Livres sacrés eurent de son temps une grande célébrité. Citons : 1° *In Canticum canticorum Salomonis commentarius litteralis et catena mystica*, Ingolstadt, 1604; Paris, 1608; Lyon, 1611; 2° *Commentarius litteralis in Threnos Jeremiæ*, Lyon, 1608; 3° *Pharus sacræ Sapientiæ seu commentarii seu glossæ litterales in Genesim*, Lyon, 1608; 4° *Adagalia sacra V. et N. T.*, Lyon, 1610. La théologie mariale lui est redevable d'un important ouvrage de polémique et de piété : *Opus marianum*, Lyon, 1607. Mais ce fut son traité sur la magie et les sorts qui valut à Del Rio la part la plus grande, non point la meilleure toutefois, de sa célébrité : *Disquisitionum magicarum l. VI*, Mayence, 1593, 1600, 1603, 1606, 1624; Louvain, 1599, 1601; Lyon, 1608, 1612; Cologne, 1633, 1657, 1679; Venise, 1746, etc., ouvrage où l'érudition l'emporte sur la critique, mais qui devint alors le manuel de tous les jurisconsultes. Del Rio prend soin d'avertir ses lecteurs que tous les faits étranges qu'il rapporte sur la foi d'autrui ne méritent pas une égale créance, mais que ce serait la marque d'une coupable légèreté de les rejeter tous. Au reste, les reproches adressés par la critique protestante à la naïve crédulité du P. Del Rio, s'appliquent plus justement encore aux auteurs protestants de cette époque, qui ont

soulevé si violemment les passions populaires dans les questions de sorcellerie. Il convient d'ajouter à tous ces travaux les éditions des œuvres poétiques de saint Orient et de saint Aldhelme : *S. Orienti episcopi Illiberitani Commonitorium,* Anvers, 1600; Salamanque, 1604; Wittemberg, 1796; dom Martène a donné de ces œuvres une édition plus complète et plus correcte; *S. Aldhelmi prisci occidentalium Saxorum episcopi poetica nonnulla,* Mayence, 1601.

La vie de Martin-Antoine Del Rio a été écrite par le P. Rosweyde (et non par le P. Suys, sur lequel hésite Sommervogel, t. v, col. 1904) sous le pseudonyme de Herman Langeveld, Anvers, 1609. Dans la *Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de Belgique,* se trouve une excellente notice due à M. Devigne, éditeur des *Mémoires de Martin-Antoine Del Rio sur les troubles des Pays-Bas durant l'administration de don Juan d'Autriche* (1576-1578), 3 in-8°, Bruxelles, 1869-1871. On peut voir encore Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial,* t. III, p. 235-238; (de Reiffenberg), *De Justi Lipsii vita et scriptis.* Bruxelles, 1823. Pour les écrits, Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. v, col. 1894-1905; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 191-194; *Kirchenlexikon,* t. III.

P. BERNARD.

DÉMÉTRACOPOULOS Andronic, l'un des meilleurs théologiens de la Grèce moderne. Né à Calavryta, dans le Péloponnèse, en 1825, Démétracopoulos alla achever ses études en Allemagne, où, depuis 1857, il se fixa définitivement comme curé de l'église grecque de Leipzig. Nommé, en 1869, docteur honoraire de l'université de Leipzig, il mourut d'une bronchite, le 21 octobre 1872, au retour d'un voyage d'exploration en Orient. Paléographe distingué, il attacha son nom à un bon nombre d'éditions d'*anecdota.* On a de lui : 1° Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπερ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ, in-8°, Leipzig, 1865; 2° Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπεριέχουσα ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, in-8°, Leipzig, 1866, t. I; ce t. I, le seul qui ait paru, contient des traités inédits de Zacharie de Mitylène, Nicétas Stéthatos, Jean de Phourna, Eustrate de Nicée, Nicolas de Méthone, Nicéphore Blemmide, Georges Acropolite; 3° Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς, Leipzig, 1867; 4° Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως πραγματεία περὶ Μουσικῆς, Trieste, 1868 (extrait de la Νέα Ἡμέρα); 5° Ναθαναὴλ Χύχα τοῦ Ἀθηναίου ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, Leipzig, 1869; l'éditeur n'a pas connu l'excellente réfutation en trois langues qu'a donnée de ce pamphlet le conventuel Egidius a Cesaro dans ses *Apologiæ in Catalatinon Nathanaelis Xhichæ Atheniensis,* Venise, 1678; 6° Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, in-8°, Leipzig, 1870; 7° Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, in-8°, Leipzig, 1871; 8° Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα, in-8°, Trieste, 1872; 9° Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ συγγραμμάτων αὐτῶν, in-8°, Leipzig, 1872. Bien que dirigés contre les Latins et animés de la passion habituelle aux Grecs en ces matières, ces divers ouvrages sont des plus utiles à consulter, car l'information de l'auteur est généralement sûre.

L. PETIT.

1. DÉMÉTRIUS Chomatianus, archevêque d'Achrida et canoniste grec du XIIIe siècle. De sa vie même, on ne sait que fort peu de chose. Chartophylax de l'archevêque d'Achrida, il devint titulaire de ce siège en 1216 ou 1217. Il l'occupait encore en 1234 ou 1235 : cette date nous est fournie par la consultation qu'il eut à donner dans un long procès d'héritage engagé devant le métropolitain de Thessalonique. Pitra, *Analecta sacra et classica,* t. VII, col. 455. Parmi les principaux actes de son administration, il faut citer, à cause de leur exceptionnelle importance, sa lettre à saint Sabas, l'archevêque de Serbie, sur la juridiction respective des deux Églises d'Achrida et d'Ipek, en mai 1220; le couronnement du despote Théodore Ducas l'Ange au printemps de 1223, et la correspondance avec le patriarche de Nicée Germain II au sujet de l'ordination de l'évêque de Servia, acte tenu pour anticanonique par le patriarche de Nicée : cet échange de lettres aigres-douces eut lieu vers 1233, lors de la mission en Épire de l'exarque patriarcal Christophore d'Ancyre. Au reste, si les lettres du prélat d'Achrida ne sont pas toutes datées, elles présentent toutes un intérêt capital tant pour l'histoire de l'époque que pour la connaissance du droit canonique byzantin, dont Chomatianus est l'un des meilleurs représentants. Elles ont été éditées pour la première fois par le cardinal Pitra, d'après le manuscrit 62 de la bibliothèque de Munich, dans le t. VII de ses *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata,* in-8°, Paris, 1891.

M. Drinov, *Sur certains travaux de Démétrius Chomatianus comme documents historiques* (en russe), *Viz. Vremennik,* t. I, p. 319-340; t. II, p. 1-23; A. Mompherratos, *ibid.,* t. II, p. 426-438; J. Palmov, *Christianskoé Chténié,* 1891, fasc. 3-4; 1892, fasc. 5-6; D. Ruzic, *Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche,* in-8°, Iéna, 1893.

L. PETIT.

2. DÉMÉTRIUS DE CYZIQUE, apologiste grec du Xe siècle. De sa vie nous ne savons que deux choses, qu'il fut métropolitain de Cyzique, et qu'à la demande de Constantin Porphyrogénète (912-959), fils de Léon le Sage (886-911), il composa un petit traité sur les erreurs des Jacobites et des Chatzitzariens ou Arméniens, dont l'origine a fort tourmenté les éditeurs. Publié une première fois en latin par Possevin dans son *Apparatus,* p. 100, et reproduit par la *Bibliothèque des Pères* de Lyon, t. XII, p. 813, il fut édité en grec et en latin par Combefis dans son *Auctarium novum,* t. II, p. 261, comme une œuvre anonyme; ce ne fut qu'après coup, par l'inspection d'un manuscrit palatin, que l'érudit dominicain découvrit le véritable auteur et signala sa méprise dans une note à son édition. Cela n'empêcha pas Galland, sur la foi de je ne sais quelle autorité, d'attribuer l'opuscule à Philippe le Solitaire, qui écrivait sous Alexis Comnène (1081-1118); et, chose surprenante, c'est sous le nom de Philippe le Solitaire que l'opuscule se trouve dans Migne, *P. G.,* t. CXXVII, col. 879-902. Il est vrai que la seconde partie du traité, la *Narratio de rebus Armeniæ,* est reproduite une seconde fois par Migne, sous le nom d'Isaac l'Arménien, au t. CXXXII, col. 1237-1257; mais il se pourrait que cette partie de l'ouvrage ne fût pas de Démétrius, question qu'une nouvelle enquête à travers les manuscrits permettrait seule de trancher. Si cette partie est du métropolitain de Cyzique, comment expliquer qu'il ait arrêté sa liste des catholicos d'Arménie à Isaac III Tsoraporétsi (677-703), à moins qu'il ne se soit contenté de copier sans plus son prédécesseur dans la matière. Quoi qu'il en soit de la *Narratio de rebus Armeniæ,* il est certain que le traité contre les Jacobites est bien de Démétrius, au témoignage d'un grand nombre de manuscrits, par exemple, l'*Athous* 927, 3666, 3758, 4501; le *Vaticanus Palatinus* 356, le *Scorialensis* R. I. 15; le *Constantinopolitanus Sancti-Sepulcri* 391, le *Mosquensis* 319 et 323. Dans la plupart d'entre eux, l'ouvrage s'ouvre par une épître dédicatoire encore inédite à l'empereur Constantin.

Quelques critiques, comme Lequien et récemment encore l'auteur du *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* 2e édit., Paris, 1904, t. I, col. 1166, identifient le controversiste dont il vient



d'être question avec Démétrius le Syncelle, qui fut également métropolitain de Cyzique : c'est une méprise évidente. Le premier a vécu, on l'a vu, sous Constantin VII Porphyrogénète, tandis que le second n'occupa le siège de Cyzique qu'un siècle plus tard, sous Romain III Argyre (1028-1034) et Michel IV le Paphlagonien (1034-1041). On a de ce second Démétrius une intéressante *contemplation*, μελέτη, sur les empêchements au mariage, Leunclavius, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 397-406; *P. G.*, t. CXIX, col. 1097-1116; Rhalli-Potli, *Syntagma*, t. V, p. 354-366; et une *réponse* canonique sur les degrés d'affinité entre trois familles. Leunclavius, *loc. cit.*, p. 406-408; *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1116-1120; Rhalli-Potli, *loc. cit.*, p. 366-368. C'est sans doute de lui que proviennent encore trois courtes dissertations contenues dans le *Mediolanensis* 682, fol. 367-375. Le curopalate Jean Skylitzès, au début de son histoire, indique parmi ses sources une chronique aujourd'hui perdue d'un Démétrius de Cyzique, qu'il faut identifier avec le second et non avec le premier des deux métropolitains de ce nom. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., p. 399, avoue ne rien savoir de ce Démétrius. On sait pourtant qu'au mois de janvier 1028, Démétrius, déjà métropolitain, faisait partie du synode de Constantinople, *P. G.*, t. CXIX, col. 837; qu'en l'an 1037, il intrigua avec quelques-uns de ses collègues pour renverser le patriarche Alexis et mettre à sa place l'eunuque Jean, frère de l'empereur Michel. *P. G.*, t. CXXII, col. 249. Ces dates, absolument certaines, ont bien leur importance. Rappelons encore un autre détail : dès son avènement à l'empire, Romain Argyre, qui avait notre Démétrius en grande estime, lui conféra, ainsi qu'à deux autres de ses collègues, le titre de syncelle. Cela eut lieu peu avant le 25 mai 1029, car Sainte-Sophie fut témoin ce jour-là, à l'occasion de la Pentecôte, d'une petite querelle de préséance, les métropolitains du synode refusant de céder aux nouveaux dignitaires la place d'honneur. *P. G.*, t. CXXII, col. 217, 220.

L. PETIT.

3. DÉMÉTRIUS DE LAMPE, hérétique du XIIe siècle. originaire de la petite ville de Lampe, dans la Phrygie du sud-ouest, près de la ville actuelle de Sondourlou; il avait rempli en Europe, spécialement en Allemagne, plusieurs ambassades importantes, quand, au retour de l'une d'elles, il se mit à reprocher publiquement aux Occidentaux leur doctrine sur le Fils de Dieu, qu'ils tenaient tout à la fois, disait-il, pour égal et inférieur au Père. Ce fut un grand scandale chez les docteurs de Byzance de voir un homme étranger au clergé oser émettre une opinion théologique. Le débat soulevé par Démétrius n'en fut pas moins passionnant : clercs, moines, laïques, empereur, portefaix, tout le monde s'en mêla. Il s'agissait surtout de savoir quel sens il convenait d'attribuer à la parole évangélique : *Mon Père est plus grand que moi*. C'était renouveler la vieille discussion des ariens. Après de vains efforts pour ramener Démétrius dans le droit chemin, l'empereur Manuel Comnène, qui avait dès le début pris la direction du débat, soumit la question au synode qui l'examina en plusieurs séances, mars et avril 1166. Le 4 avril, l'empereur sanctionna par un édit solennel la sentence synodale; mais tout ne fut point fini avec cette promulgation. Durant quatre ans encore, la discussion continua d'agiter les esprits. Chose curieuse, tandis que nous possédons des renseignements assez abondants sur les partisans principaux de Démétrius, nous n'avons sur lui aucune donnée précise, hormis les quelques indications fournies par l'historien Cinname, l. VI, n. 2, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 616-624. De l'ouvrage composé par l'hérétique pour défendre son système, il n'est rien resté, pas même le titre. Nous nous permettons, pour finir, de renvoyer le lecteur à l'étude que nous avons donnée ailleurs sur cette curieuse, mais futile controverse. Voir nos *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans les *Vizantiskii Vremennik* de Saint-Pétersbourg, 1904, t. XI, p. 465-493.

L. PETIT.

DÉMISIANOS Jean, né à Zante ou peut-être à Céphalonie, fit ses études au collège Saint-Athanase à Rome de 1588 à 1595 et y professa le grec pendant trois ans. Après avoir pris à Padoue le grade de docteur, il dirigea une école à Zante et y prêcha avec succès le catholicisme, ce qui lui attira une violente persécution. Il revint à Rome où il fut un des familiers du cardinal Octave Bandini et bibliothécaire du cardinal François Sforza. Les ducs de Mantoue l'envoyèrent à Paris où il mourut en 1610. Nous n'avons de lui que deux lettres et quelques poésies.

E. Legrand, *Bibliographie hellénique au XVIIe siècle*, t. III, p. 180-184.

S. PÉTRIDÈS.

DÉMISSION (*dimissio, resignatio, renuntiatio, ejuratio*). C'est l'acte par lequel on fait abandon d'un bénéfice, dignité, fonction, administration, etc., entre les mains du supérieur légitime qui l'accepte. — I. Explication de la définition. II. Qui peut démissionner? III. Quelles causes justifient la démission? IV. La démission peut-elle être conditionnelle? V. Peut-on reprendre sa démission?

I. EXPLICATION DE LA DÉFINITION. — 1° *Abandon*. — L'abandon doit être volontaire. Extorqué par la force ou même simplement par la crainte, il pourrait donner lieu à une exception *quod metus causa* que le juge devrait admettre.

2° *D'un bénéfice*. — Les anciens auteurs ne parlaient en cette matière que des bénéfices, mais l'état actuel de l'Église oblige à envisager d'autres cas de démission et à régler des espèces beaucoup plus importantes au bien public que les résignations des bénéfices simples de l'ancien régime.

3° *Entre les mains du supérieur légitime qui l'accepte*. — Le supérieur légitime dont il est ici question est le pape, quand il s'agit de la dignité épiscopale. Les prétentions en sens contraire de Napoléon Ier n'ont pas été admises par le Saint-Siège. Voir d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire*, Paris, 1868, t. VI. Un arrêt du parlement du 28 mars 1765 et auparavant un arrêt du conseil du roi du 26 avril 1657 avaient reconnu le droit exclusif du pape. On en fit état contre les prétentions de Charles X en 1828. Cf. Prompsault, *Dictionnaire de droit et de jurisprudence en matière ecclésiastique*, édit. Migne, 1849, t. II, col. 52, 53. Pour les autres bénéfices, le principe est que : *Qui potest conferre beneficium, etiam ejus renuntiationem acceptare valeat*. La règle n'est cependant pas sans quelques exceptions. Si plusieurs personnes ou corps concourent à la collation d'un bénéfice, l'acceptation de la démission doit émaner de ces différentes sources de collation. Tel est le cas d'une élection suivie de la confirmation par le supérieur, tel est encore celui de la présentation par un patron suivie de l'institution par l'autorité ecclésiastique. Mais il faut noter qu'un laïque, quelle que soit sa dignité, ne peut être considéré comme le supérieur ecclésiastique d'un clerc et que, par suite, malgré le droit de patronage dont il pourrait être honoré, il n'a pas qualité pour intervenir dans l'acceptation de la démission du titulaire d'un bénéfice. Ceci s'applique même aux rois et aux empereurs ayant droit de patronage, sauf s'ils ont reçu sur ce point spécial un privilège apostolique. Dans l'état actuel de l'Église de France, on voit que toutes les fonctions ecclésiastiques, offices ou bénéfices, étant conférées librement par l'évêque, c'est lui seul

qui a qualité pour recevoir et accepter les démissions. Recevoir les démissions n'est pas plus de la compétence du vicaire général que faire les nominations. Ces actes sont au nombre des actes de juridiction que l'évêque est supposé s'être réservés en donnant des lettres de grand-vicaire. Il faudrait qu'il y fût fait une mention expresse de ces pouvoirs pour que le vicaire général les eût. Il faut appliquer au chapitre *cathedræ sede vacante* le principe général qu'il ne peut accepter les démissions que pour les fonctions qu'il peut conférer. Il peut conférer seul alors les bénéfices qui, en temps ordinaire, sont à la fois de sa collation et de celle de l'évêque; si donc le titulaire d'un de ces bénéfices offre sa démission, le chapitre pourra l'accepter. Mais pour ceux que l'évêque confère seul, le chapitre, ne pouvant pas les conférer *sede vacante*, ne pourra non plus recevoir la démission des titulaires.

Chaque fois que l'abandon volontaire se produit, accepté par le supérieur légitime, il y a démission. Mais cette renonciation peut se réaliser sans avoir été formulée en termes exprès, à plus forte raison sans avoir été rédigée par écrit. Il y a de nombreux cas de démission tacite. Le cas le plus fréquent, et pour ainsi dire le seul pratique à notre époque, est l'acceptation d'un bénéfice incompatible avec celui dont on est titulaire. Un curé renonce à sa cure par le fait qu'il en accepte une autre, les fonctions de vicaire général ou un évêché. Le fait d'avoir seulement pris l'habit religieux, sans avoir réservé son bénéfice, constitue aussi un cas de renonciation tacite.

L'acceptation de la démission par le supérieur est nécessaire pour que le bénéficier soit délié de ses obligations. Il peut être contraint par les censures à ne pas déserter le poste qui lui avait été confié, ou à y revenir. Sans doute, c'est un principe que chacun peut renoncer à son droit, mais à condition de ne pas nuire à autrui en négligeant un devoir corrélatif de ce droit.

A cause du lien tout spécial qui rattache l'évêque à son Église, lien assimilé à un mariage spirituel, une pareille désertion serait particulièrement grave. L'évêque ne peut donc jamais abandonner son siège sans la permission expresse du souverain pontife, et cela même pour entrer en religion, malgré les facilités spéciales que la loi reconnaît aux autres bénéficiers dans ce cas exceptionnel.

Le c. *Licet*, 18, *De regularibus*, III, XXXI, reconnaît en effet aux bénéficiers le droit d'entrer en religion contre la volonté de l'évêque. La conséquence logique serait qu'il ne soit pas nécessaire de lui demander à proprement parler une acceptation de démission qu'il ne peut refuser sans se mettre en opposition avec les canons. Mais encore faut-il se souvenir de l'obéissance promise à l'évêque au jour de l'ordination, de la nécessité où l'évêque va se trouver de pourvoir au remplacement. On demandera donc à l'évêque soit de réserver le bénéfice pendant le temps du noviciat, ce qui est le droit commun, c. IV, *De regularibus*, III, XIV, in 6°, soit d'accepter la démission. Le départ du bénéficier pour un ordre religieux, effectué sans que l'évêque ait été mis à même de manifester sa volonté, pourrait exposer le bénéficier à se voir rappelé, s'il était prouvé que son départ porte un préjudice grave à l'église. De plus, la seule prise d'habit, effectuée dans ces conditions, équivaut à une démission tacite et si le novice ne persévérait pas dans sa vocation, il trouverait, en rentrant dans le monde, son bénéfice occupé par un autre.

Voilà pour les bénéfices proprement dits. Mais que faut-il penser des autres fonctions ecclésiastiques confiées par l'évêque à un prêtre : cures amovibles, aumôneries, vicariats, etc.? Les textes du droit, rédigés dans le style d'une autre époque, ne parlent que des bénéfices, mais les mêmes raisons demandent que les démissions soient régies, en matière de simples offices, par les mêmes règles. Aussi la S. C. du Concile a-t-elle, en ces derniers temps, répondu dans le sens de la législation bénéficiaire à des questions posées par les ordinaires de Toulouse et de Parme. L'archevêque de Toulouse demandait : 1° *An parochis amovibilibus liceat eo quod non habeant beneficia veri nominis* (le bénéfice étant perpétuel par définition), *sine ordinarii licentia, parochiis suis renuntiare?* 2° *An episcopo liceat, ex obedientiæ præcepto, adhibitis etiam, si opus sit, censuris, eos cogere ut in munere persistant?* La S. C. du Concile a répondu le 9 mai 1844 : *Ad 1um, negative; ad 2um, affirmative*. L'évêque de Parme a provoqué une réponse plus générale en exposant des espèces plus variées : 1° *Utrum liceat sacerdotibus, qui beneficio veri nominis non pollent, et speciatim vicariis curatis, economis et capellanis, derelinquere officia ab episcopo illis commissa, non obtenta prius ejus licentia?* 2° *An ex præcepto obedientiæ, adhibitis etiam, si opus fuerit, censuris, episcopus jus habeat eos cogendi ut persistant in suo officio, saltem usquedum ipsis providere valeat per idoneum successorem?* La S. C. du Concile a répondu le 11 janvier 1886 : *Ad 1um, prout exponitur, negative; ad 2um, affirmative, quoties ex officii dimissione grave detrimentum curæ animarum sit obventurum. Est tamen episcopi sollicite providere de idoneo successore, præsertim cum, rationabili de causa, dimissio expostulatur.*

II. Qui peut démissionner? — La règle est que tout bénéficier peut démissionner et qu'on peut démissionner de tout bénéfice. On peut même renoncer à la papauté, et il y en a un illustre exemple. Il y a cependant quelques restrictions à ce droit, fondées sur l'ordre public.

La principale provient de la bulle de Pie V, *Quanta Ecclesiæ*, n. 58, du 3 avril 1568, où le § 3 interdit à tout clerc constitué dans les ordres majeurs de résigner son bénéfice ou son office, s'il n'a par ailleurs de quoi subvenir à sa subsistance. Le concile de Trente avait déjà obéi à une préoccupation analogue, sess. XXI, c. 2, *De reform.*, en déclarant nulle la résignation du bénéfice qui avait servi de titre au moment de l'ordination. Pour qu'une semblable démission puisse avoir son effet, il faut que : 1° le démissionnaire ait déclaré qu'il s'agit de son titre d'ordination; 2° qu'il soit établi qu'il a par ailleurs de quoi se suffire.

Ne parlons que pour mémoire du cas, autrefois célèbre, mais peu pratique de nos jours et dans notre pays, prévu par la règle 19e de la Chancellerie, appelée vulgairement la règle *de viginti*. Elle s'exprime ainsi : *Si quis in infirmitate constitutus resignaverit... aliquod beneficium... sive simpliciter... et postea infra viginti dies... de ipsa infirmitate discesserit..., collatio... sit nulla et beneficium ...per obitum censeatur vacare.*

III. Quelles causes justifient la démission? — Puisque le supérieur doit intervenir pour accepter ou refuser la démission, sur quoi devra-t-il appuyer sa décision? Il n'a pas le droit d'accepter la démission, si elle n'est pas justifiée par une cause juste et prévue par le droit. La rubrique du c. 10, *De renunciatione*, aux Décrétales de Grégoire IX, formule les cas légitimant la démission des évêques en deux vers latins :

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala : cedere possit.

Le lien qui rattache les bénéficiers inférieurs à leurs postes étant bien moins étroit que le mariage spirituel contracté par l'évêque avec son Église, les six raisons qui justifient la démission épiscopale, seront suffisantes et même surabondantes parfois pour que l'évêque puisse accepter la démission d'un bénéficier.

1° *L'incapacité physique,* provenant de la vieillesse ou de la maladie, n'est jamais une raison suffisante pour priver quelqu'un de son bénéfice, même en assurant par ailleurs sa subsistance, mais elle peut être une raison d'accepter la démission librement offerte. Bien que le moyen canonique, qui consiste à laisser à un impotent son bénéfice et ses revenus en l'obligeant seulement à payer la portion congrue à un vicaire,pourvoie suffisamment au bien général, on conçoit que le bénéficier, devenu incapable de remplir toutes ses fonctions, préfère démissionner. Son infirmité justifiera l'acceptation de l'évêque, ou du pape, s'il s'agit d'un évêque infirme.

2° *L'ignorance.* -- Cette cause ne peut plus guère se réaliser chez les évêques. Il n'y a pas pour eux d'obligation de posséder la science éminente, la science compétente suffit, et s'ils ne l'avaient pas, ou bien ils n'auraient pas été promus, ou bien il y aurait lieu non pas à accepter leur démission, mais à les déposer. Fagnan, *Comment. in c. IX de renuntiatione,* n. 59. Mais ce qui ne se réalise plus chez les évêques pourrait se rencontrer chez un curé, surtout là où la loi du concours n'est pas appliquée, et l'évêque pourrait y trouver une cause suffisante d'accepter une démission.

3° *Male conscius.* — Par là il faut entendre une faute tellement grave que, même après en avoir fait pénitence, le bénéficier se trouverait dans l'impossibilité morale de remplir sa charge avec fruit.

4° *L'irrégularité.* — Elle a pour effet de rendre inhabile à recevoir un bénéfice, mais elle ne prive pas *ipso jure* du bénéfice qu'on possédait au moment où on en a été frappé. Cependant il est naturel qu'on accepte la démission offerte par un irrégulier.

5° *La haine du peuple* pour son pasteur, qu'elle soit d'ailleurs justifiée ou non, l'empêche de remplir utilement ses fonctions, met parfois sa vie en péril ou lui rend impossible la résidence nécessaire. Elle peut donc être une cause suffisante d'accepter la démission.

6° *Le scandale.* — Si le scandale est grave et que seul le départ du bénéficier puisse le faire cesser, ce dernier pourra être tenu en conscience à démissionner, même s'il est évêque. A plus forte raison, pourra-t-on accepter la démission d'un bénéficier inférieur pour une raison analogue.

IV. La démission peut-elle être conditionnelle? — Que faut-il penser des renonciations conditionnelles si fréquentes autrefois? La seule allusion à ces pratiques éveille le souvenir de pactes simoniaques que l'Église a dû réprouver. Une réglementation sévère domine la matière et nous allons l'indiquer brièvement.

Il y a simonie, de droit naturel, quand il y a pacte pour céder une chose spirituelle ou une chose annexée à une chose spirituelle, contre un avantage d'ordre temporel. Céder dans ces conditions un bénéfice, chose qui, malgré son aspect temporel, est intimement unie à une fonction ecclésiastique, chose essentiellement spirituelle et dont les avantages matériels ne sont que l'accessoire, constitue le crime de simonie. Mais parfois, *ob præsumptionem periculi,* l'Église interdit la cession d'une chose spirituelle même contre une chose spirituelle, ou d'une chose temporelle contre une autre chose temporelle. Ce sont les cas de simonie ecclésiastique, cas limités par le droit, constituant des exceptions et qui par suite sont de stricte interprétation.

Or les démissions conditionnelles ont nécessité de la part de la loi ecclésiastique des réglementations qui sont justifiées par des préoccupations de ce genre. Elles portent sur les démissions en faveur d'autrui, soit que celui qui bénéficiera de la démission se démette de son côté d'un bénéfice en faveur de celui qui lui a résigné le sien (c'est le cas de permutation), soit que le démissionnaire en faveur d'autrui ne reçoive aucun autre bénéfice en échange, soit qu'il y ait pacte, de quelque nature qu'il soit, au sujet des bénéfices. La démission conditionnelle n'est pas absolument impossible, mais très strictement réglementée, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais toutes les prescriptions de la loi canonique fussent-elles observées, qu'il faudrait encore prendre garde à ne pas tomber dans la simonie au sens strict. Donc, jamais une démission ne doit avoir pour condition une somme d'argent à verser au démissionnaire, même sous prétexte de le faire rentrer dans les frais qu'a pu entraîner pour lui autrefois son entrée en fonction. Il ne sera même pas permis au démissionnaire sous condition, de convenir que les frais entraînés par la démission elle-même doivent être à la charge de celui qui doit en bénéficier. Illicite aussi serait la condition que celui qui reçoit le bénéfice résigné devra le rendre plus tard au démissionnaire ou à une personne de son choix ou réserver à quelqu'un les fruits en tout ou en partie. Ce serait la simonie confidentielle.

En plus de cela, tout pacte entre particuliers sur la matière des bénéfices étant interdit par le droit positif ecclésiastique, c. 8, Décrétales, *De pactis,* I, XXXV, les démissions conditionnelles ne peuvent avoir lieu que dans les formes suivantes :

1° *Pour les permutations.* — Elles sont légitimes, si elles sont faites par l'autorité de l'évêque, et pour une juste cause dont il est juge. La démission en vue de la permutation devra se présenter sous la forme suivante : Le bénéficier remettra sa démission entre les mains de l'évêque en exprimant la condition qu'il ne se démet qu'en vue d'acquérir tel autre bénéfice. L'évêque jugera s'il doit l'accepter dans ces conditions. S'il ne l'accepte pas, la démission ne produit aucun effet, puisqu'elle était liée à la réalisation de la condition. S'il l'accepte, la collation, que l'évêque ferait à tout autre que le titulaire du bénéfice attendu en échange, serait nulle. L'autre permutant procède de la même façon. Les deux bénéfices étant ainsi remis entre les mains de l'évêque, c'est lui, et non les intéressés, qui exécute la permutation par le moyen d'une nouvelle collation de chacun des bénéfices. La juste cause sera tirée de l'utilité de l'église ou même de la simple convenance des permutants, pourvu qu'elle ne soit pas en opposition avec le bien public. Les deux collations doivent se faire en même temps, et l'évêque, soit pour l'acceptation des démissions, soit pour la nouvelle collation, doit respecter les droits des tiers (électeurs, patrons), comme il a été expliqué plus haut, col. 266.

Il est clair que la loi ecclésiastique autorisant les permutations, ceux qui veulent user de ce droit ont la faculté de se faire à l'avance les ouvertures nécessaires. Il leur est interdit seulement par les canons de faire la permutation *de leur autorité privée,* et par la loi naturelle de faire des conventions pécuniaires. Ils expriment à l'évêque leur désir mutuel, donnent leurs démissions conditionnelles, et s'en remettent ensuite au jugement du supérieur, qui est placé dans l'alternative de refuser les deux démissions en toute liberté ou de faire la permutation.

2° *Pour les résignations* IN FAVOREM TERTII. — C'est l'intervention du pape qui est nécessaire, parce que de telles résignations sont interdites par le droit général de l'Église, dont seul le souverain pontife peut dispenser. Cf. Reiffenstuel, *Comment. de renuntiatione,* n. 105 sq. L'opinion commune est même que, faites par la seule autorité de l'ordinaire, elles revêtiraient un caractère simoniaque. Tout au plus peut-on, en résignant son bénéfice, sa cure, par exemple, recommander à l'évêque un candidat à la succession. Ce dernier pourra être nommé, si l'évêque le veut, mais ce n'est pas un cas de démission conditionnelle, le collateur a toute liberté.

3° *Pour les démissions sous condition de réserve d'une pension sur le bénéfice.* — L'évêque peut de son autorité privée, et pour des raisons graves, grever le *titulaire*

d'un bénéfice, et cela *de son consentement*, d'une pension au profit de son prédécesseur. La raison grave sera, par exemple, l'infirmité du prédécesseur, le bien de la paix troublée jusque-là par des procès, etc. Mais de l'avis commun des canonistes, son pouvoir ne va pas jusqu'à grever *le bénéfice lui-même*, et l'obligation, personnelle à celui qui l'a consentie, meurt avec lui. Si la cause subsiste à la mort du grevé, l'évêque pourra demander au successeur de se lier à nouveau par une obligation toujours personnelle. Mais le titre: *Ut beneficia ecclesiastica sine diminutione conferantur*, l. III,. XII, ne peut subir d'exception que par la volonté du pape.

Ce pouvoir si réduit, l'évêque pourra en user en faveur d'un démissionnaire, cela va sans dire, mais le principe qu'on ne doit faire aucun pacte sur le bénéfice domine la matière, c. 8, Décrétales, *De pactis*, I, XXXV. Le démissionnaire pourra donc seulement, en donnant sa démission *pure et simple*, prier l'évêque d'user de son droit en sa faveur. Il pourra même lui désigner tel ou tel qu'il sait disposé à accepter le bénéfice en se chargeant personnellement de la pension; mais à cela se bornera le rôle du démissionnaire.

V. PEUT-ON REPRENDRE SA DÉMISSION? — *Qui juri suo renuntiavit, non potest postea ad illud redire*. Ce principe s'applique, dans l'espèce qui nous occupe, avec une rigueur particulière, au moins quand le supérieur a accepté la démission. En effet, ce dernier n'a donné son consentement que pour des motifs graves qui peuvent tous se ramener au bien général de l'Église ou au propre salut du démissionnaire qui a cru de son devoir de ne pas garder une responsabilité trop lourde. Un démissionnaire, qui reprendrait sa démission acceptée, commettrait un acte déraisonnable et pourrait être contraint par toutes les voies de droit à laisser la place à son successeur. Mais si la démission n'avait pas encore eu son plein effet par l'acceptation du supérieur, le démissionnaire pourrait revenir sur sa décision. En tous cas, on peut être promu à nouveau à un poste dont on s'était d'abord démis. Mais les auteurs notent que si la démission avait été acceptée, on prend rang par ancienneté du jour de la nouvelle promotion.

Les commentateurs des Décrétales : Fagnan, Reiffenstuel, etc., traitent cette matière au titre *De renuntiatione*, qui est le IXe du l. Ier. Au Sexte, c'est au même livre le titre VIIe, dont le Ier chapitre, rédigé par Boniface VIII, traite de la démission du souverain pontife. Voir aussi la bulle de saint Pie V, du 1er avril 1568, *Quanta Ecclesiæ* dans le *Bullarium* de Lyon, t. II, p. 252; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, etc. En cette matière, la discipline n'a pas changé et les anciens auteurs se trouvent au point. Nous avons signalé dans l'article la jurisprudence de la S. C. du Concile qui assimile en cette matière les offices et fonctions aux bénéfices proprement dits.

P. FOURNERET.

DÉMOCRATIE. — I. Le double sens du terme : le régime politique, le mouvement social. II. La compétence des théologiens au sujet de la démocratie. III. Saint Thomas d'Aquin : la théorie morale de la démocratie au XIIIe siècle. IV. Savonarole : le problème pratique de la démocratie à Florence, au XVe siècle. V. La légitimité de la démocratie, d'après l'enseignement commun des théologiens. VI. Le mouvement démocratique aux temps modernes. VII. De Pie VII à Grégoire XVI : condamnation réitérée des menées révolutionnaires. VIII. Pie IX : la souveraineté du nombre et de la force matérielle, condamnée par le *Syllabus*. IX. Léon XIII : la démocratie politique reconnue parmi les formes de gouvernement que l'Église peut accepter. X. L'éducation morale de la démocratie; problèmes connexes. XI. L'encyclique *De conditione opificum* et la démocratie comme mouvement social. XII. L'encyclique *Graves de communi* et la démocratie chrétienne. XIII. Pie X : l'encyclique *Pascendi* et la démocratie dans l'Église.

I. LE DOUBLE SENS DU TERME : LE RÉGIME POLITIQUE; LE MOUVEMENT SOCIAL. — 1° *Le régime politique.* — Dans l'usage courant, le terme démocratie éveille d'abord l'idée d'un peuple qui se gouverne lui-même. C'est le sens voulu par l'étymologie. C'est le sens consacré par l'opposition classique de la démocratie, gouvernement de la multitude, à l'aristocratie, gouvernement de l'élite en petit nombre, et à la monarchie, gouvernement d'un seul. Platon, *République*, l. I, c. VIII, *Le politique;* Aristote, *Politique*, l. II, c. IV, V; Polybe, *Histoire générale*, l. VI, c. III; Cicéron, *La République*, l. I, c. XXIX, XLV; l. II, c. XXIX, XXXIX; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CV, a. 1; Machiavel, *Discours sur les Décades de Tite Live*, l. I, c. II; Montesquieu, *Esprit des lois*, l. I, c. II; Rousseau, *Contrat social*, l. III, c. III, X; Fonsegrive, *La crise sociale*, Paris, 1901, p. 438, 440; Gayraud, *Les démocrates chrétiens*, Paris, 1899, p. 4; Ch. Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, Paris, 1899, p. 248; sir Henry Sumner Maine, *Essais sur le gouvernement populaire*, Paris, 1887, p. 90.

Mais que signifie exactement le mot peuple dans cette définition nominale de la démocratie? Dans un sens large et fondamental, c'est une multitude, composée de familles et d'autres groupes, unifiée par de communs intérêts et de communes lois. S. Augustin, d'après Cicéron, *De civitate Dei*, l. II, c. XXI; l. XIX, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 66, 648. Mais, tandis que certaines sociétés se maintiennent dans une sensible égalité des conditions et des fortunes, soit par suite des ressources modiques du lieu, soit par suite de travaux faciles, art pastoral et culture rudimentaire, d'autres sociétés, mieux pourvues de ressources locales ou plus laborieuses, se distinguent en classes : les ouvriers et les patrons, les pauvres et les riches, les gens à l'aise et les opulents, les petits et grands propriétaires. L'égalité et l'uniformité des conditions se maintiennent facilement dans les sociétés simples, vivant de récoltes spontanées, de culture extensive, de petite fabrication ménagère; mais elles font place à de *croissantes inégalités* dans tout milieu qui exige un *travail intense*. E. Demolins, *Comment les sociétés compliquées sont issues des sociétés simples*, dans *La science sociale*, 1886, t. I, p. 486, 520; Id., *Les commencements de la culture, ibid.*, 1886, t. II, p. 413, 432. C'est par l'effet de ces causes, que, chez les Grecs, le terme δῆμος, et, chez les Latins, *populus*, reçurent une acception particulière nouvelle. Les patriciens, grands propriétaires fonciers ou commerçants enrichis, se distinguèrent de la masse ouvrière et pauvre, spécialement nommée le peuple. C'est en ce sens que le protocole disait : *Senatus populusque romanus*. C'est en ce sens que l'Iliade oppose le δῆμος aux rois et aux chefs. *Iliad.*, II, 188, 198; *Odys.*, VIII, 157. Les politiques disaient, à peu près comme à Rome, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος; comme enfin ce sont les travailleurs manuels qui forment la grande majorité des sociétés, et que les classes riches, les aristocraties, les gouvernants, échappent de par leur condition à la nécessité du travail manuel, peuple se dit plus spécialement encore au sens restreint de la classe ouvrière.

Est-ce du *peuple-ouvrier*, de la multitude sans fortune, ou bien du *peuple en totalité* que l'on entend parler en disant que le peuple gouverne dans la démocratie?

Chez les anciens, ce n'était absolument ni de l'un ni de l'autre; car les démocraties classiques de la Grèce excluaient de tout droit politique diverses catégories de travailleurs manuels : les esclaves ruraux et domestiques; les *périoèques* de la Crète, les *métèques* de l'Attique, les *poénestes* de Thessalie, les *hilotes* de Sparte. C'étaient des paysans attachés à la glèbe, des serfs ou des demi-serfs de la terre. Aristote, *Politique*, l. II, c. VI, § 2, 3. C'est que l'État grec, la *cité*,

se composait d'une ville, soit militarisée comme à Sparte, soit plus généralement enrichie par le commerce de terre et de mer. Les bourgeois possédaient en outre des propriétés dans la banlieue, cultivées en régie par les types de serfs énumérés plus haut. Par la richesse, l'habileté dans les affaires, la culture de l'esprit, la pratique des sports et de l'équitation, le prestige des assemblées délibérantes, la bourgeoisie en corps dominait les paysans de la banlieue, comme les artisans de la ville. Gabriel d'Azambuja, *La Grèce ancienne*, Paris, 1906; Le Play, *La réforme sociale*, c. LXII, § 13. De cette situation de fait, Aristote extraira sa théorie du citoyen, qui sera vraiment l'idéal grec : un bourgeois assez honnête et assez lettré pour faire tour à tour acte de gouvernant et de gouverné, de juge et de justiciable; assez riche, pour ne dépendre de personne et posséder tous les loisirs que réclament les assemblées de l'ἀγορά et de la βουλή. « Dans une cité bien constituée, les citoyens ne doivent point avoir à s'occuper des premières nécessités de la vie : c'est un point que tout le monde accorde; le mode seul d'exécution offre des difficultés. » Aristote, *Politique*, l. III, c. III, § 1, 3. De par cette exclusion, si rigoureuse en principe, une démocratie grecque se ramenait dans la réalité à une *bourgeoisie privilégiée*. Étant données la facilité de vivre sur les rivages de l'Archipel et sous le ciel méditerranéen, la frugalité d'une race contente avec quelques sardines, quelques olives, quelques figues, sans grands besoins de chauffage ni de vêtements, beaucoup de citoyens peu fortunés vivaient à l'aise. Alors, au lieu de l'oligarchie des riches ou de l'aristocratie des anciennes familles, une quasi-démocratie se constituait, par l'accession au pouvoir de la masse plus humble. Mais, en regard des cent mille esclaves ou métèques de l'Attique, les six mille citoyens de la démocratie athénienne restaient, dans le fait, une *simple oligarchie*.

C'est dans un sens *tout différent* que, de nos jours, on entend la démocratie. Tandis que la pratique du commerce, la richesse, la civilisation urbaine inspiraient naturellement aux Grecs le mépris du travail manuel, de l'artisan et du paysan, l'Évangile et l'Église en ont prêché et inculqué le respect, au nom de la fraternité humaine en Dieu et de la loi morale du travail. Les races du Nord et du Centre de l'Europe étaient d'ailleurs mieux prêtes que les races méditerranéennes, à entendre cet enseignement : l'amollissante douceur de vivre énerve souvent ces dernières, par les caresses du soleil et les dons spontanés du sol; mais, au contraire, les climats froids et tempérés, les terrains pauvres, la productivité plus incertaine de l'Europe centrale ou septentrionale enseignent rigoureusement la nécessité et le prix du travail. Surélevées par le christianisme, ces influences du lieu et du métier ont déshabitué l'Européen moderne de regarder l'ouvrier comme moins homme, d'abord, et ensuite moins citoyen que le bourgeois ou le noble. C'est du peuple en totalité, que l'on parle depuis longtemps en France, quand on dit le peuple, au point de vue politique. Aux États-Généraux de 1483-1484, Philippe Pot, représentant de la noblesse de Bourgogne, disait : « Un état ou un gouvernement quelconque est la chose publique, et la chose publique est la chose du peuple; quand je dis le peuple, j'entends parler de la *collection ou de la totalité des citoyens*, et dans cette totalité, sont compris les princes du sang eux-mêmes comme chefs de la noblesse. » *Recueil des anciennes lois françaises*, t. XI, cité par le R. P. Maumus, *L'Église et la France moderne*, p. 201.

Tel est, logiquement, le sens entendu, lorsque, de nos jours, on définit la démocratie par l'accession du peuple au pouvoir : ainsi le pensent les philosophes qui définissent les termes. D'après M. Goblot, *Vocabulaire philosophique*, Paris, 1901, démocratie veut dire : « État social où le pouvoir politique est exercé par le corps social tout entier, sans distinction de caste ni de classe. » Les politiques en tombent d'accord. M. Charles Benoist disait à la Chambre des députés, le 6 mars 1908 : « La démocratie, c'est le gouvernement du peuple par le peuple et non pas le gouvernement d'une partie du peuple par une autre. » Cf. Fonsegrive, *La crise sociale*, p. 438, 440.

Tel est le sens actuel du mot démocratie; mais l'idée qu'il éveille chez nous correspond-elle aussi bien à quelque chose de réel? Des théologiens et des philosophes, comme le cardinal Zigliara, *Summa philosophica*, t. III, *De auctoritate sociali*, § 7; des politiques, comme M. de Lamarzelle, relèvent une « flagrante contradiction » entre les nécessités réelles du gouvernement et la notion de peuple gouvernant : le commandement et l'obéissance, l'action subie et l'action exercée ne peuvent se trouver dans le même sujet. Il faut qu'à la masse dirigée, une organisation des dirigeants se superpose, sous peine d'anarchie. De Lamarzelle, *Démocratie politique, démocratie sociale, démocratie chrétienne*, Paris, s. d., p. 2, 3. Visiblement impressionné par des vues du même ordre, M. G. Clemenceau regarde le peuple comme une « masse flottante », qui ne se mène pas, mais qu'on mène : « En réalité, ce qu'on entend par démocratie dans le langage courant, c'est *l'accroissement* fatal, profitable, mais incohérent des *minorités gouvernantes*. » *Le Grand Pan*, p. 316, 317.

Il y a une part de vérité dans ces considérations, mais aussi une part d'erreur. Elles sont trop générales, trop absolues, pour s'appliquer exactement à tous les modes possibles de gouvernement direct ou indirect par le peuple; aussi, nous ne signalons ici de telles appréciations que pour rappeler le danger particulier des généralités oratoires ou dialectiques, dans une matière aussi complexe et aussi variable que la vie sociale. L'observation des *types concrets* de gouvernement qualifiés démocratie nous dira seule dans quelle mesure la multitude arrive ou non à se gouverner elle-même. La connaissance réelle et scientifique de la démocratie est à ce prix.

1er cas : le gouvernement direct par le peuple en assemblée générale. — Ce type se réalise tout près de nous, depuis bien des siècles, dans un certain nombre de cantons suisses. « D'après la constitution d'Appenzel (Rhodes intérieures), qui se retrouve, à peu de chose près, dans les cantons de Rhodes extérieures, de Glaris, d'Uri, des deux Unterwalden, le pouvoir souverain — sous réserve des droits de l'assemblée fédérale — est exercé par les citoyens du canton réunis en assemblée générale : *Landsgemeinde*. Un *Grand Conseil*, élu par la *Landsgemeinde*, est chargé de préparer les lois. Le pouvoir exécutif est confié à un *Conseil d'État*, nommé par l'assemblée; le *Landamman*, qui fait partie de ce conseil, est le chef du pouvoir exécutif. La puissance souveraine repose donc essentiellement dans le peuple. Il se donne sa constitution, vote ses lois, nomme ses autorités, ses fonctionnaires et ses juges. » Il approuve ou censure les comptes de l'administration financière. Robert Pinot, *La démocratie actuelle en Suisse*, dans *La science sociale*, Paris, 1891, t. XI, p. 184, 186. Voici donc le gouvernement du peuple par lui-même : 1° dans le vote ou le rejet des lois que lui préparent des mandataires particuliers; 2° dans le contrôle financier de ceux-ci; 3° dans leur nomination. Ces actes de souveraineté s'accomplissent collectivement, à la majorité des voix, à intervalles périodiques. Dans le train quotidien de la vie, chacun retourne à ses affaires; il redevient simple citoyen, pour obéir aux magistrats, payer les taxes, observer les lois. Nous ne trouvons là

aucune trace de « la flagrante contradiction » alléguée tout à l'heure : les citoyens ne sont pas gouvernants et gouvernés dans le même instant, sous le même rapport, pour le même objet. Von Hertling, *Democrazie,* dans *Staatslexicon,* 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, col. 1335-1338.

Mais aussi bien, ce gouvernement direct par le peuple ne saurait être qu'intermittent; chacun se doit à son gagne-pain, à sa famille, à ses intérêts dans la vie quotidienne. Nécessairement, l'exécution quotidienne des lois, l'administration des personnes et des deniers publics, la préparation des textes législatifs, la police, réclament des fonctionnaires, des spécialistes, des magistrats. La masse du peuple doit s'en remettre de ces soins et de ces charges à une minorité dirigeante. Mais il la nomme et il la contrôle en assemblée générale : il retient donc son éminente souveraineté, bien qu'il transfère diverses juridictions qu'il ne saurait exercer. Ainsi, le gouvernement du peuple par le peuple existe; et il mélange aussi bien l'exercice direct du pouvoir par la multitude et son investiture à des autorités.

Mais il y faut des *conditions particulières :* 1° *un étroit territoire* et une *population peu nombreuse,* afin que la totalité des citoyens puisse aisément se transporter à l'assemblée générale, et y entendre les rapports, les propositions, et y compter ses votes. Robert Pinot, *loc. cit.,* p. 187. 2° Il faut aussi *l'égale possibilité* pour les citoyens de se prononcer en connaissance de cause sur les candidats, les projets de loi et les comptes. Cette possibilité n'existe que dans un état social peu compliqué, pour des affaires simples. Voilà pourquoi la démocratie directe est de temps immémorial le régime de cantons forestiers, pastoraux, dont les vallées renferment peu d'industrie, pas de grand commerce, avec une population de paysans sensiblement égaux entre eux. Les intérêts cantonaux ne sont en réalité que des intérêts intercommunaux. Dans ces milieux, « la démocratie surgit de la nature de l'homme et des choses. » Le Play, *La réforme sociale en France,* Tours, 1887, t. III, p. 308. 3° La démocratie directe exige enfin chez ses participants un sérieux amour du bien commun, s'inspirant de la justice, de la fraternité et du goût de la paix. « Elle fait naître toujours la prospérité, si le peuple, soumis à la loi de Dieu, s'accorde à conférer le pouvoir aux autorités naturelles, » c'est-à-dire aux plus capables et aux plus dignes. Le Play, *loc. cit.* Et aussi bien les montagnards suisses sont-ils profondément honnêtes et sauvegardés dans leur honnêteté par une religion convaincue et grave. Robert Pinot, *loc. cit.*

Ainsi, le gouvernement direct du peuple par le peuple se réalise dans les petits États de vie simple, de médiocres affaires et de haute moralité. Il s'adjoint aussi bien une minorité de délégués ou de mandataires.

2ᵉ cas. — L'adjonction de cette minorité devient plus nécessaire encore, et sa fonction plus considérable, dès que la population devient plus dense, avec une vie plus compliquée, dans un pays devenu plus riche, par la culture, l'industrie et le commerce. Des intérêts plus nombreux et plus délicats sont à ménager, à promouvoir, à défendre; et leur discussion technique ou prudentielle dépasse les loisirs comme les capacités de la masse. Elle ne les connaît plus par elle-même que très en gros. C'est par l'effet de ces causes, que, dans les cantons de Berne, Fribourg, Bâle, Genève, Zurich, des *représentants assemblés* se substituent à l'assemblée générale. A Berne, le pouvoir législatif en entier appartient à un *Grand Conseil,* pour quatre ans aussi, et que préside un magistrat annuel. Mais cette part faite à la nécessité de spécialistes gouvernants, le peuple garde le contrôle des lois par voie de *referendum :* c'est le vote suprême sur leur rejet ou leur adoption. Grâce à la clause, introduite dans toutes les constitutions cantonales ou fédérales, le peuple suisse conserve le droit d'annuler purement et simplement les lois de ses représentants qui ne lui plaisent pas. Robert Pinot, *loc. cit.,* p. 191 sq. Ces modifications nouvelles du régime démocratique nous permettent de distinguer un 2ᵉ cas : le gouvernement direct fait place à un *gouvernement représentatif,* dont le peuple retient le contrôle effectif par la clause de *referendum.* (Ne pas confondre celui-ci avec le plébiscite : le plébiscite porte sur un homme, et non sur une loi; le plébiscite peut servir à se donner un César, mais le *referendum* demeure essentiellement un moyen de contrôle populaire.)

3ᵉ cas. — Puisque ce sont l'intensité du travail, l'accroissement de la richesse, la complexité des intérêts qui déterminent les institutions représentatives, nous verrons les *minorités gouvernantes* de députés, de fonctionnaires, de citoyens influents s'accroître considérablement dans les grands pays riches. Tout ce que le peuple y peut retenir, dans les *affaires générales* de la province ou de la nation, c'est le contrôle légal par voie de *referendum,* ou bien encore l'influence positive, comme celle que les *Trade-Unions* exercent en Angleterre sur la législation et dans le parlement, par la puissance combinée du nombre, de la compétence, et de l'action disciplinée. Ainsi, les grands États démocratiques ou qui vont se démocratisant, réalisent un 3ᵉ cas de *gouvernement par le peuple :* indirect et représentatif, pour l'ordinaire, avec moyens légaux et reconnus d'action populaire. *Le mouvement trade-unioniste aux États-Unis, Circulaire du Musée social,* n. 10, série B, 29 juin 1897; Le Cour-Grandmaison, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.*

4ᵉ cas. — Enfin, dans tout état social et politique, compliqué ou simple, monarchique, aristocratique ou républicain, le gouvernement du peuple par le peuple se réalise aisément, utilement, pour les *affaires intérieures des communes rurales.* C'est un cas analogue à celui des cantons suisses forestiers et pastoraux. Partout, excepté en France, les paroisses et les communes forment des démocraties indépendantes. Le Play, *La réforme sociale en France,* t. III, p. 309, 310. La commune russe, ou le *mir.* Tikhomirov, *La Russie politique et sociale,* p. 113, 116; Stepniak, *La Russie sous les tsars,* p. 6; A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes,* 2ᵉ édit., Paris, 1883, t. I, p. 476 sq. La commune rurale suisse (Jura Bernois). R. Pinot, *Monographie du Jura bernois,* dans *La science sociale,* 1887, t. III, p. 619 sq. — Allemagne (Lunebourg), E. Demolins, *Le Bauer du Lunebourg, ibid.,* 1887, t. III, p. 585, 593. — Angleterre, Le Play, *Constitution de l'Angleterre,* t. II, c. III; *La réforme sociale en France,* t. II, c. LV, LVI; cf. LVI; c. Boutmy, *Le développement et la constitution de la société politique en Angleterre;* Edward Jenks, *Esquisse du gouvernement local en Angleterre,* Paris, 1902. — Norvège, Paul Bureau, *Le paysan des fjords de Norvège,* dans *La science sociale,* 2ᵉ période, 21ᵉ fascicule, p. 208, 211.

Ces espèces variées de communes rurales présentent les caractères génériques suivants : 1° souveraineté de l'assemblée générale des habitants qui paient les taxes; 2° nomination et contrôle des agents communaux par l'assemblée; 3° extension des pouvoirs de l'assemblée ou de ses mandataires aux intérêts locaux et solidaires des familles domiciliées : chemins communaux, police des champs et endroits publics, dépenses du culte et de l'instruction primaire, assistance des indigents de la commune. Aucun de ces besoins ne dépasse la compétence qu'un paysan peut acquérir par la pratique journalière de son travail, de sa vie domestique et de ses relations avec ses voisins. Immédiatement

intéressé à ce que les frais de ces divers services ne le surchargent pas, voyant de ses yeux ce qu'on lui donne pour son argent, il sera un émérite contrôleur de ses mandataires et de son budget, et le plus économique : il les surveille gratuitement pour des motifs de bien propre. E. Guerrin, *Les faux remèdes au mal social,* dans *La science sociale,* 1887, t. III, p. 362. On retrouve ainsi la *démocratie directe,* assistée de mandataires élus, responsables et contrôlés, dans l'administration des *communes rurales* comme dans le gouvernement des *petits États* où la vie est *simple.*

On constate en même temps le développement de la *démocratie représentative,* avec des mandataires élus, qui gouvernent eux-mêmes, plus ou moins contrôlés, à mesure que les États se compliquent par l'accroissement de la population, de la richesse et des groupements ou classes distinctes. En ce dernier cas, l'influence quotidienne des minorités au pouvoir, de l'administration, des partis, peut arriver à supprimer dans la pratique le contrôle du peuple, si les moyens légaux lui sont refusés à cet égard et si sa formation dans la famille, dans la commune, dans les associations professionnelles, ne l'exerce pas au contrôle de soi-même et de ses affaires. C'est dire que l'expression *démocratie représentative* exigerait encore bien des observations spéciales pour arriver à sa dernière précision.

L'on voit par là qu'il faut prendre l'expression « gouvernement du peuple par le peuple » comme la *formule très générale, très inadéquate,* d'un ensemble de faits, diversifiés largement par espèces et variétés. Cette formule ne suffit que pour tracer une démarcation sommaire entre aristocratie, monarchie et démocratie. Mais une notion précise, complète, scientifique de ce dernier régime ne peut s'acquérir que par l'analyse des types de sociétés et de gouvernements où, dans le concret, une commune, un canton souverain, un grand État se gouverne. Au prix seulement de ces *observations particularisées,* on évitera ce que Le Play nommait « l'abus des mots » et « une phraséologie abrutissante ». Malheureusement beaucoup de lettrés, de journalistes, de politiciens en donnèrent ou en donnent l'exemple, avec tant d'expressions d'un sens très respectable, mais employées sans discernement et sans précision! Démocratie est du nombre, avec liberté, égalité, progrès, esprit moderne, science moderne, civilisation. *La réforme sociale en France,* t. III, p. 306. Cf. *L'organisation du travail,* § 56-60.

2° *Le second sens du terme démocratie* dérive du premier. Qu'un peuple vive en république ou en monarchie, du moment qu'il admet le *suffrage universel,* le peuple y participe au pouvoir. Dans un royaume ou dans un empire, un élément de démocratie politique s'introduit alors au milieu de la constitution. Son avènement noie en quelque sorte la minorité des électeurs censitaires, capacitaires ou privilégiés dans une masse bien plus considérable d'ouvriers ou de paysans : en 1848, le suffrage universel ajouta près de huit millions d'électeurs ouvriers et paysans aux deux cent mille censitaires de Louis-Philippe. Cet avènement politique, d'une part, et, de l'autre, les souffrances provoquées dans la classe ouvrière par les transformations de l'industrie, popularisèrent l'idée de *gouvernement au profit du peuple,* ce dernier terme employé alors dans le sens particulier de la classe ouvrière. Associée au pouvoir par son droit de suffrage, cette multitude imposa le souci plus grand de ses intérêts à ses élus et à la presse. L'ancienne législation se modifia. Paul Bureau, *Le contrat de travail,* Paris, 1902, p. 209, 211; Ch. Benoist, *L'organisation du travail,* Paris, 1905, p. 9, 10. A l'avènement politique de la démocratie, un mouvement d'opinion s'ensuit, qui réclame, étudie et provoque des mesures au bénéfice des travailleurs manuels : loi nouvelle sur les syndicats, assurances obligatoires contre les risques professionnels et accidents du travail, inspection des ateliers, lois sur l'hygiène des locaux et des habitations. A raison de *l'inspirateur* et *du bénéficiaire* de ce mouvement, qui est *le peuple, classe ouvrière,* tout ce mouvement social se qualifie démocratique. Dans ce nouveau sens, démocratie représente *une fin spéciale de l'initiative privée et de l'action gouvernementale.* Au lieu de désigner un régime politique, ainsi que le veulent son étymologie et son sens propre, il s'étend *par analogie* à un *mouvement social en faveur de la classe ouvrière.* Ce n'est plus δημοκρατία, ce serait plutôt δημοφιλία. Tel est le sens où nous disons : des mesures démocratiques, des lois démocratiques; nous voulons dire : amies du peuple-ouvrier. Ce sens nouveau est devenu classique chez tous ceux qui s'intéressent au bien particulier des travailleurs manuels, soit de la campagne soit des villes. Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 438, 440; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* p. 248. Nous verrons tout à l'heure comment Léon XIII s'achemina vers ce sens nouveau dans l'encyclique *Rerum novarum* et le consacra définitivement à un usage chrétien dans l'encyclique *Graves de communi.*

II. La compétence des théologiens au sujet de la démocratie. — Les analyses de termes et de faits qui précèdent nous montrent la démocratie, régime politique, et la démocratie, mouvement social, comme deux faits naturels, qui relèvent de causes familiales, professionnelles, économiques, communales, gouvernementales, et qui se subordonnent essentiellement aux fins de la vie présente. C'est pourquoi la démocratie est *étrangère de soi à l'objet propre du théologien,* qui est le surnaturel et la fin dernière.

Un seul ordre de faits sociaux relève directement par soi de la théologie : les faits constitutifs de l'Église; et aussi bien, appartiennent-ils au dépôt de la révélation. C'est la Jérusalem nouvelle, dont le plan, même sur terre, est descendu de Dieu, tracé dans ses grandes lignes par Jésus-Christ et par ses apôtres.

En revanche, nous constatons l'absence de tout enseignement révélé sur la démocratie dans l'Écriture et dans la tradition. Et c'est pourquoi il n'en est pas question au cours du développement dogmatique réalisé par les Pères.

Mais, à partir des scolastiques, la démocratie devient, au contraire, un objet d'étude qui retiendra l'attention des maîtres. Au XIXe siècle, des papes, Pie IX et Léon XIII, lui donneront une place croissante dans les enseignements pontificaux. Voilà un double *fait doctrinal,* un double *fait catholique,* en face duquel on se demande à quel titre les papes et les docteurs croient devoir s'occuper de la démocratie.

Un régime politique, un mouvement social, ne se propage ou ne s'exerce pas, sans engager du droit ou de la violence, de la justice ou de l'injustice; sans se trouver non plus en sympathie ou en conflit avec les droits sociaux de l'Église. Ainsi, par des *répercussions morales ou religieuses,* la démocratie intéresse l'Église et les théologiens. Telle est du moins la conclusion générale que nous suggère l'observation sommaire des faits. Aussi, devons-nous aller plus loin. Pour chacun des pontifes ou des docteurs qui se sont occupés de la démocratie, nous aurons à spécifier dans quelle situation sociale, de sa personne, de sa fonction, de son milieu civil ou religieux, il dut ou non intervenir à propos de démocratie.

On ne trouvera pas, néanmoins, dans cet article, des renseignements techniques et spéciaux sur les institutions et mouvements démocratiques, sinon *dans la mesure où leur intelligence est nécessaire à expliquer les doctrines catholiques.* Nous ne devons pas nous égarer ici dans le domaine réservé de la *science politique et sociale;* mais cependant nous devons suffisam-

ment y pénétrer. Un *principe de méthode,* un *devoir professionnel* de théologien nous commande cette *extension de compétence,* afin de juger intelligemment et en équité, au point de vue chrétien, la démocratie. La probité de l'étude et la prudence du conseil l'exigent également d'un spécialiste de la morale; en s'occupant, à de telles fins, de faits apparemment profanes et temporels, le théologien ne sort pas plus de sa compétence dans les choses divines et de sa mission d'enseignement religieux, que saint Thomas n'en sort en étudiant à fond la théorie métaphysique de la nature et de la personne pour son traité de l'incarnation. Notre-Seigneur Jésus-Christ se continue moralement et socialement dans l'Église enseignante, étudiante et enseignée; et si, pour satisfaire à leurs diverses fonctions, les pouvoirs enseignants, les publicistes enseignés abordent le problème moral de la démocratie et de ses rapports avec la vie catholique, ils demeurent aussi bien en communion avec Jésus-Christ dans la pensée de son Église. S'ils quittent en apparence Jésus-Christ, pour s'occuper de démocratie communale ou de lois ouvrières, c'est afin de propager l'esprit de son Évangile dans ce que ces institutions doivent renfermer de juste et de fraternel.

On aurait tort, ici, de reprocher au théologien quelque inutile complication de son caractère : il ne fait que son devoir dans les limites de sa compétence; car celle-ci doit annexer des renseignements de fait, historiques et sociaux, aux principes de foi révélée et de morale naturelle dont l'Église est dépositaire.

Un *lieu théologique* de la plus haute valeur, un enseignement pontifical réitéré et approfondi, nous certifie la pensée de l'Église, à propos de cette compétence. Dans sa *Lettre au ministre général des frères mineurs,* Léon XIII écrivait, le 25 novembre 1898 : « Plus que jamais c'est sur le peuple que repose en grande partie le salut des États. Aussi, *étudier de près la multitude,* qui si souvent est en proie, non seulement à la pauvreté et aux durs labeurs, mais encore à toutes sortes de pièges et de dangers; l'aider avec amour *d'enseignements, de conseils et de consolations,* tel est le devoir des prêtres séculiers et des réguliers. Nous même, si nous avons adressé aux évêques nos encycliques sur *la franc-maçonnerie,* sur *la condition des ouvriers,* sur *les principaux devoirs des citoyens chrétiens,* et autres du même genre, c'est surtout dans *l'intérêt du peuple,* afin qu'elles lui apprissent à *délimiter* ses *droits* et ses *devoirs,* à *se diriger lui-même,* à *travailler* comme il convient à *son propre salut.* » On remarquera, dans ces dernières lignes, que Léon XIII ne voit aucune contradiction, pas même d'impossibilité pratique, dans l'idée d'un peuple qui se dirige lui-même, exactement conscient de ses droits et de ses devoirs. Et c'est la classe ouvrière qu'il vise directement.

III. SAINT THOMAS D'AQUIN : LA THÉORIE MORALE DE LA DÉMOCRATIE AU XIII[e] SIÈCLE. — *I. LES DOCUMENTS.* — 1° Le *Commentaire sur la Politique d'Aristote.* — De nombreuses leçons concernent la démocratie dans les huit livres de commentaires édités sous le nom de saint Thomas. Mais ce n'est pas là qu'on peut absolument reconnaître sa pensée personnelle. D'abord, il ne poursuivit lui-même la rédaction de cet ouvrage que jusqu'à la fin de la leçon VI[e] du l. III. Le reste est l'œuvre de Pierre d'Auvergne, un disciple fidèle, en qui, assurément, se retrouvent l'esprit et la méthode du maître, mais dont le texte, néanmoins, ne saurait engager l'opinion personnelle de saint Thomas. De Rubeis, *Dissertationes criticæ in S. Thomam,* diss. XXII, c. III, § 2. De plus, c'est seulement à partir de la leçon VI[e] au l. III, que saint Thomas commente la division classique des trois formes de gouvernement. La plus grande partie de ses commentaires personnels sur le régime démocratique nous manque ainsi; car Aristote en parle surtout dans les chapitres ou livres suivants.

Du moins, possédons-nous la leçon VI[e], et dans le l. II[e] de précieuses observations sur la démocratie, à propos des constitutions de la Crète, de Carthage et de Lacédémone. Lect. XIII-XVI. Mais, on ne saurait oublier que l'originalité de saint Thomas, commentateur d'Aristote, consiste précisément à s'effacer en entier, pour établir une exégèse littérale du Philosophe, aussi objective que possible, sans trace de vues à soi, d'approbations ni d'improbations. Toute sa visée est de réagir contre l'exégèse sollicitante qu'il a blâmée chez Averroès et qu'il combat chez les disciples de Siger de Brabant. Mandonnet, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge,* Fribourg, 1899, p. 40. A raison de cette méthode particulière, deux conditions s'imposent dans l'usage des *Commentaires sur la Politique,* si l'on veut y retrouver les idées personnelles de saint Thomas : 1° il faut que les doctrines formulées dans le *Commentaire* se retrouvent explicitement dans quelque ouvrage où saint Thomas parle en son nom personnel; ou bien : 2° que les doctrines du *Commentaire* se reconnaissent incluses dans les siennes propres, par voie de causalité ou de conséquence.

2° C'est dans la *Somme théologique,* que l'enseignement de saint Thomas sur la démocratie se formule surtout, sous forme d'une *théorie générale des éléments démocratiques dans une constitution parfaite.* I[a] II[æ], q. CV, a. 1. Divers autres passages de la Somme doivent être aussi consultés : I[a] II[æ], q. XCV, a. 4; q. XC, a. 3; II[a] II[æ], q. LXI, a. 2.

3° On ne doit pas oublier l'important opuscule *De regimine principum.* C'est un cours de morale à l'usage des rois, dédié à celui de Chypre, Hugues II ou III de Lusignan. Malheureusement, de ses quatre livres saint Thomas ne rédigea lui-même que le I[er] et le II[e] jusqu'à la moitié du c. IV, *opportunum est igitur.* De Rubeis, *Dissertationes,* diss. XXII, c. I, § 3. Le reste est de Tholomée de Lucques, un disciple, dont le travail constitue un document ancien et curieux de la sociologie dans l'école thomiste. Quant aux chapitres écrits par saint Thomas lui-même, la méthode comparative qu'il affectionne lui fournit l'occasion d'intéressants parallèles où figure la démocratie. Pas plus que dans la Somme, d'ailleurs, il ne s'arrête à l'étudier pour elle-même et à fond.

II. SIMPLE DÉTAIL DANS UNE ŒUVRE ENCYCLOPÉDIQUE. — Elle vient au contraire comme un *simple détail,* dans une vaste encyclopédie théologique, où de nombreuses questions morales sont abordées. A propos des divers états de la vie chrétienne, l'obligation du travail manuel est démontrée, II[a] II[æ], q. CLXXXVII, a. 3; à propos de vol et de rapine, les fondements du droit de propriété sont établis, II[a] II[æ], q. LXVI, a. 1, et le droit particulier à la propriété individuelle est justifié parallèlement au régime de la communauté, a. 2. Dans le traité de la foi, à propos de l'*infidelitas* ou incroyance des non-baptisés, les problèmes des relations civiles avec les Juifs ou les infidèles, des mesures coërcitives ou défensives contre eux, des droits de souveraineté ou de patronat qu'ils peuvent avoir sur les chrétiens, de la tolérance de leurs rites en pays catholique, du non-baptême de leurs enfants malgré eux, sont discutés et résolus. II[a] II[æ], q. X, a. 8-12. Dans le traité de la charité, les problèmes de la guerre étrangère et de la révolte civile sont également examinés. II[a] II[æ], q. XL, XLII. Une morale sociale très achevée, sensiblement au point de l'époque et du milieu, pourrait s'extraire de la Somme, ainsi que du *Commentaire sur les IV livres des Sentences,* où, à propos du mariage, il est longuement traité de la famille et de l'éducation. Telle est le vaste ensemble doctrinal, où, en son lieu, le problème de la démocratie nous apparaît amené. De sobres déve-

loppements, très généraux, mais substantiels, attestent pour lui, comme pour les autres, la double préoccupation d'être complet et d'être rapide dans un travail avant tout synthétique. Il fallait, en effet, que la pensée des théologiens eût déjà fait comme le tour du monde moral et de la société humaine, pour s'arrêter à tous ces éléments divers de la vie collective. Les Pères, spécialisés plutôt dans les questions particulières qui se soulevaient tour à tour sur la trinité, l'incarnation, la rédemption ou la grâce, ne pensaient pas encore à ces grandes projections des principes moraux sur les détails de la vie sociale; ou du moins, s'ils y pensaient pratiquement, comme évêques ou comme homélistes, prêchant sur la propriété, l'esclavage ou le mariage, ils ne vivaient pas encore dans le milieu spéculatif des universités et des Sommes.

III. COMPARAISON DE LA DÉMOCRATIE AVEC LES AUTRES RÉGIMES. — C'est en savant que saint Thomas aborde cette délicate comparaison, avec une impartialité tranquille, aussi libre de toute passion, que s'il s'agissait de la matière ou des figures du syllogisme. La supériorité du régime monarchique et de son principe à l'état pur, lui apparaît dans *l'unité* de direction qu'il impose à la société : elle lui est naturelle, tandis que dans les régimes polyarchiques, elle s'opère laborieusement, et plus laborieusement dans la démocratie que dans l'aristocratie. A ce point de vue de l'unité, saint Thomas regarde donc la démocratie comme le plus imparfait des régimes. *De reg. princip.*, l. I, c. II. Il est pour le moins un par essence. Cf. Iª, q. CIII, a. 3; IIª IIæ, q. L, a. 1, ad 2um; *Cont. gent.*, l. I, c. XLII.

Mais au point de vue des *abus* possibles dans chaque forme de gouvernement, « la royauté n'est la meilleure de toutes que si elle n'est point corrompue; or, en vertu de la grande puissance qui est accordée au roi, aisément la royauté dégénère en tyrannie, à moins que le potentat ne soit doué d'une parfaite vertu... Mais la parfaite vertu se trouve en bien peu d'hommes. » *Comment. in libros Ethicorum*, l. X, lect. VIII; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1, ad 2um. Et c'est pourquoi saint Thomas préfère une monarchie où des pouvoirs appropriés tempèrent celui du roi. *De reg. princip.*, l. I, c. VI. C'est que la tyrannie d'un seul est le pire des mauvais régimes : « Sous un régime injuste, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus le pouvoir est malfaisant. La tyrannie est donc plus dangereuse qu'une aristocratie corrompue, ou oligarchie, et celle-ci, plus dangereuse que la démocratie. De tous les mauvais régimes, la démagogie est le plus supportable, et la tyrannie, le plus nuisible. » *Ibid.*, l. I, c. III. Dans une démagogie, au moins, si la multitude pauvre opprime les riches par la force du nombre, du moins vise-t-elle au bien d'un plus grand nombre, tandis que dans une oligarchie, c'est le bien d'une minorité, et dans une tyrannie, le bien d'un seul qui prime tout. *Ibid.* Cf. c. VIII.

Malgré leur infériorité à promouvoir l'union, une aristocratie ou une démocratie *intéressent davantage les citoyens au bien commun* : « Il arrive souvent que les hommes vivant sous la domination d'un roi travaillent peu pour le bien commun, persuadés d'avance que tout ce qu'ils feraient dans l'intérêt général ne leur serait point rapporté et tournerait à l'honneur de celui qui a le monopole de cet intérêt. Mais, quand on voit le bien commun ne pas dépendre d'un seul, chacun s'applique à le promouvoir, non pas comme si c'était le bien d'un autre, mais comme le sien propre. Aussi a-t-on pu constater expérimentalement qu'une ville gouvernée par des magistrats dont l'autorité n'est qu'annuelle, est parfois plus puissante qu'un roi en possession de trois ou quatre cités. De plus, de faibles charges imposées par des rois sont supportées avec beaucoup plus d'impatience que des charges plus lourdes imposées par la communauté des citoyens : on l'avait déjà remarqué au temps de la République romaine. » *De reg. princip.*, l. I, c. III. Cf. Crahay, *La politique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896; R. P. Montagne, O. P., *La pensée de saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement*, dans la *Revue thomiste*, janvier et juillet 1901; janvier et juillet 1902. Ce n'est donc pas un *partisan* de tel ou tel régime, que nous rencontrons chez saint Thomas, mais un critique impartial des avantages et des inconvénients inhérents au principe ou à l'abus de chacun. Cette liberté d'esprit explique bien la préférence finale du moraliste pour un régime tempéré, où les trois formes de gouvernement interviendraient chacune dans une certaine mesure : *est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCV, a. 4.

IV. LES ÉLÉMENTS DÉMOCRATIQUES DE LA CONSTITUTION PARFAITE. — *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1. « Relativement à la bonne ordonnance des pouvoirs dans une cité ou une nation, deux choses sont à considérer : 1° Que tous aient quelque part dans le gouvernement. Par là se conserve la paix du peuple : tout le monde aime et soutient l'ordre ainsi établi, comme le dit Aristote, *Politique*, l. II, c. VI, § 15. — 2° Il faut considérer de quelle espèce est le régime existant, la hiérarchie des pouvoirs. Il s'en rencontre de plusieurs sortes; mais comme le dit Aristote, *Politique*, l. III, c. V, § 2, 4, les principales sont : 1° la royauté, gouvernement d'un seul, conformément à la vertu; 2° l'aristocratie, gouvernement des meilleurs, confié à un petit nombre pour l'exercer d'après la vertu. Par suite, la meilleure constitution dans une cité ou dans un royaume existe, là où un seul est promu selon la vertu, pour qu'il préside à tous, en même temps que, sous lui, d'autres gouvernent selon la vertu. Et aussi bien, ce gouvernement appartient à tous, parce que tous peuvent être élus aux charges d'après le suffrage de tous. Telle est la meilleure constitution : bien composée de royauté, en tant qu'un seul préside; d'aristocratie, en tant que beaucoup gouvernent selon la vertu; enfin de démocratie, en tant que les gouvernants peuvent être choisis parmi le populaire et qu'au peuple appartient l'élection des gouvernants. »

Ce plan de constitution fait une large part aux éléments démocratiques : 1° par le principe du suffrage universel; 2° par le principe des charges électives, y compris la suprême. Saint Thomas dissocie donc là le principe monarchique du principe dynastique : le principe monarchique est sauf pour lui, du moment que représenté par un individu qui gouverne vraiment en chef, bien qu'assisté de conseils et contrôlé. Ce n'est plus le monarque absolu, seul détenteur de tous les pouvoirs; ni le monarque constitutionnel ou le président électif, simples chefs de l'exécutif, avec un parlement souverain. On fausserait la pensée de saint Thomas, en voulant la réduire à l'échelle et au type de nos régimes modernes; il faut la voir dans sa réalité originale, en dehors de nos classements actuels. S'il regarde un monarque comme l'un des éléments nécessaires de la parfaite constitution, c'est un monarque électif, entouré de conseillers et d'agents élus, et sorti comme eux tous du suffrage universel. L'élite gouvernante et le chef suprême sont d'origine et de facture démocratique.

V. LES RAPPORTS DE CETTE THÉORIE AVEC LE MILIEU INTELLECTUEL, POLITIQUE, RELIGIEUX OU VIVAIT SAINT THOMAS. — 1° Le milieu intellectuel de saint Thomas le mettait en contact intime, prolongé, avec un Aristote étudié critiquement. Mandonnet, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, p. 63, 65. Aussi, après son long et méritoire effort d'abnégation personnelle dans l'analyse et dans l'exégèse de la *Politique*, saint Thomas se revanche en véritable philosophe, dans une sorte de vigoureux triage, analogue à celui qu'il opère dans la *Métaphysique* du Stagyrite. Il a trouvé chez ce

dernier une conception de la société politique essentiellement modelée sur la *cité* grecque, celle-ci érigée en idéal humain, avec la nation, société pour barbares, comme son repoussoir, de nature étrangère et de qualité inférieure. *Politique*, l. I, c. I, IV (alias VII). Pour saint Thomas, au contraire, la cité ne constitue qu'une variété des sociétés politiques, sur le même rang que la nation. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1. L'expression même de *civitas* se dépouille de tout sens urbain, pour désigner en général « la communauté parfaite » ou société politique. *Ibid.*, q. XC, a. 2, 3, ad 3um. Cf. *Politic.*, l. I, lect. I. On se rend compte aisément du genre d'observations qui provoquaient cet élargissement du terme *civitas* et cette retrogradation de la cité sur le même rang que la nation. Au lieu de vivre comme Aristote dans le monde grec, saint Thomas vit dans une Europe où des nations se constituent. Et puis, dans le passé, le spectacle de la nation juive l'impressionne aussi : c'est elle qui lui donne sujet de formuler sa théorie sur le meilleur gouvernement soit des cités soit des nations. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CV, a. 1.

L'indépendance de saint Thomas à user d'Aristote s'affirme encore dans la manière dont il entend la maxime de ce dernier : « que tous aient une part dans le gouvernement. » Aristote l'entend de la totalité des bourgeois à l'aise, non-ouvriers, ni artisans, ni paysans. *Politic.*, l. III, c. III, § 2, 3; l. IV (ou VII), c. VIII, § 2. Saint Thomas ne pose aucune de ces exclusions : le *populus* et les *populares* représentent pour lui la multitude entière. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CV, a. 2. Il insiste sur le droit de tous comme électeurs et comme éligibles : certaines institutions de Moïse, Deut., I, 13, 15; Exod., XVIII, 21, lui semblent bien réaliser son type : *principes assumebantur ex toto populo et etiam populus eos eligebat. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CV, a. 1. A noter cependant les privations de droits civiques pour cause d'âge ou de sexe. Les femmes et les enfants, dit saint Thomas, sont à demi citoyens par le droit d'habitat, mais ne le sont point absolument, puisqu'ils manquent du droit de suffrage. *Ibid.*, a. 3, ad 1um, 2um.

En 3e lieu, Aristote considère la cité comme l'œuvre humaine par excellence; c'est pour lui la meilleure et la plus divine des fins à laquelle un individu puisse et doive se subordonner. En conséquence, l'individu lui appartient comme la partie au tout qui le fait être et qui lui parachève son bien. *Politic.*, l. I, c. I, § 11-13. « C'est une grave erreur — déclare le Stagyrite — de croire que chaque citoyen est maître de lui-même : ils appartiennent tous à la cité, puisqu'ils en sont les éléments, et que les soins donnés aux parties doivent concorder avec les soins donnés au tout. » L. V (ou VIII), c. I, § 2. Aussi est-il « de toute évidence » pour Aristote que « la loi doit régler l'éducation et que celle-ci doit être publique », c'est-à-dire nécessairement une et uniforme pour tous, comme à Lacédémone. Or, saint Thomas pense au contraire que l'éducation appartient à la famille, tout aussi bien que l'entretien physique. Les enfants doivent achever de se faire hommes dans le milieu familial, *sicut in quodam spirituali utero*. C'est de droit naturel. « Il serait contre la justice que, avant l'âge de raison [où il devient son maître et dispose de soi], l'enfant fût enlevé aux soins de ses parents ou bien que l'on ordonnançât à son sujet des mesures contraires à ce qu'ils veulent. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. X, a. 12. Néanmoins, des mesures légales peuvent devenir justes et nécessaires en matière d'éducation, si le bien public les requiert : l'enfant est un futur citoyen, que sa famille prépare à sa vie civique, non moins qu'à sa vie privée; en ce cas, le législateur agit sur l'éducation familiale et scolaire, œuvres privées en soi, par le moyen de ses droits sur leurs agents propres, pour le bien général de la justice et de la paix. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCVI, a. 3.

Saint Thomas reçoit donc seulement à correction le principe aristotélicien de la subordination du citoyen à la cité sous tout rapport, comme la partie au tout. Il le reçoit, d'une part, IIª IIæ, q. LVIII, a. 5; q. LXI, a. 1; q. LXIV, a. 2, et c'est ce qui lui fait dire que l'homme tout entier se doit au bien de sa cité ou de son pays comme à sa fin. IIª IIæ, q. LXV, a. 1. Mais, d'autre part, son pays ou sa cité lui doit son bien personnel : c'est la justice distributive déjà si bien décrite par Aristote. IIª IIæ, q. LXI, a. 1-4; *Ethic.*, l. V, lect. IV sq. Or, le bien personnel de l'homme inclut deux sortes de droits dont l'objet constitue, pour saint Thomas, une fin supérieure aux droits mêmes de l'État : 1° les droits naturels de la personne humaine, contre lesquels aucune autorité, paternelle, patronale, royale, ne peut prescrire, sinon à titre de pénalité, en cas de fautes extérieures, et selon les limites propres du pouvoir qui s'exerce. IIª IIæ, q. CIV, a. 5. Cf. q. LXIV, a. 2, 3, 5; q. LXV, a. 1, 2. — 2° La cité n'a pas prise non plus sur les droits religieux et surnaturels du citoyen, parce que « si le bien de la chose publique est le premier des biens humains, le bien divin est supérieur à tout bien humain. » IIª IIæ, q. CXXIV, a. 5. De là, une conclusion thomiste qui eût fait sursauter le philosophe : *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.* Iª IIæ, q. XXI, a. 4, ad 3um.

Ce respect de la personne et de ses droits naturels est inconnu des Grecs, de même que la notion de la personne, confondue implicitement avec celle du singulier et de l'individu. Mais les controverses trinitaires et christologiques amenèrent les Pères d'abord et puis les scolastiques à dégager aussi nettement que possible la notion métaphysique de la personne. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 582, 592; E. Hugon, O. P., *Les notions de nature, substance, personne*, dans la *Revue thomiste*, 1908, p. 753, 769. Bénéficiaire de cette lente élaboration, saint Thomas reconnaît la personne comme la réalité la plus parfaite dans toute la nature, puisqu'elle possède et la nature raisonnable, qui est supérieure à toute autre, et le mode suprême de l'existence, qui est d'exister par soi. *Sum. theol.*, Iª, q. XXIX, a. 3; *Quæstiones disputatæ, De potentia*, q. IX, a. 3. Elle possède la propriété d'agir par soi, conséquemment à son mode d'existence, *De potentia*, q. IX, a. 1, ad 3um, conséquemment aussi elle vit pour soi, se gouverne ou est gouvernée pour soi, c'est-à-dire pour le bien de la nature qu'elle possède, comme pour sa vraie fin. *Cont. gentes*, l. III, c. CXII. De là, le rigoureux devoir qu'a l'État de procurer à chacun des particuliers, selon sa nature et son mérite, les avantages du bien commun, d'après les formes propres à chaque type de gouvernement. Dans une démocratie, ce sera la liberté. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXI, a. 1.

Ce sont là, il est vrai, des considérations éparses dans l'œuvre de saint Thomas, et dont il ne fait guère qu'un usage métaphysique. Il n'a pas beaucoup développé leurs conséquences morales et civiques; mais néanmoins, sa notion de la personne demeure comme sous-jacente dans les réserves qu'il pose aux doctrines d'Aristote sur la totale appartenance du citoyen à la cité, dans sa notion si ferme des devoirs de celle-ci envers les personnes privées. Aristote est un *communautaire absolu;* saint Thomas introduit dans l'aristotélisme un élément de *particularisme*, qu'il doit intellectuellement à sa notion métaphysique de la personne humaine et de ses droits naturels, et à sa notion de la fin dernière surnaturelle. Pour Aristote, c'est la cité qui est la fin de l'individu; pour saint Thomas, c'est le bien de la personne humaine, naturel et surnaturel, qui est la fin de la cité.

Ici le *milieu chrétien,* où se développe la pensée scolastique, réagit sur les doctrines que celle-ci emprunte au milieu hellénique; sans nier qu'à certains égards, le citoyen ne doive se subordonner au bien de la cité comme au bien de son tout et à une véritable fin, saint Thomas aperçoit de plus hautes fins auxquelles la cité même doit se subordonner pour le bien de l'homme et du chrétien.

2° Dans le *milieu politique* du XIIIᵉ siècle, ce ne sont pas des modèles adéquats qu'on peut retrouver, comme donnant corps aux vues de saint Thomas sur les éléments démocratiques de la constitution parfaite. Cependant, à côté des dynasties royales et des familles aristocratiques installées dans toute l'Europe, une démocratie véritable se réalise dans le mouvement communal, précisément au XIIIᵉ siècle. Les premiers citoyens des villes sont des artisans et des marchands, à qui la communauté des intérêts, du voisinage et des dangers fit conclure des alliances. « Partout au Xᵉ et XIᵉ siècle, on les trouve unis dans les *Ghildes,* et partout ces *Ghildes* bourgeoises sont confondues avec la commune; l'autorité de la *Ghilde* est celle de la cité : à Londres, la *Ghilda mercatoria,* à Cologne, la *Richerzecheit,* à Paris, les *mercatores aquæ,* en Flandre, les *Geschlechten.* Ce sont les *gentes,* les *lignages,* les *patriciens de naissance.* Investis du monopole du pouvoir, ils deviennent arrogants et s'érigent en aristocratie fermée. Mais ils ne sont plus seuls. Ils ne constituent plus toute la cité politique; des parvenus se sont établis à côté d'eux, se sont enrichis et ont formé de nouvelles *Ghildes* qui égalent les anciennes en richesse et en considération qui revendiquent leur part d'autorité et d'honneurs. En Angleterre, en Allemagne, en Flandre, les rivalités éclatent. En général, la lutte finit par une transaction : les nouvelles *Ghildes* obtiennent leur place au conseil de la cité. Le patriciat bourgeois, qu'on peut en quelque sorte considérer comme la fusion de la propriété et du capital dégagés des liens féodaux, est constitué sous sa forme définitive. Mais cette classe dirigeante abuse de sa puissance, se complaît dans l'oisiveté, fait des règlements pour exclure de la vie corporative ceux qui « ont les mains sales et les ongles noirs ou qui crient leurs marchandises dans la rue ». A mesure que la richesse publique s'accroit, l'antagonisme des classes et des intérêts s'accuse davantage. Partout, au XIIIᵉ siècle, *un troisième élément, le travail,* entre en scène et se dresse contre les *Ghildes patriciennes.* Prenez Paris ou Londres, Gand ou Bruges, Bruxelles ou Cologne, Francfort ou Augsbourg, les travailleurs écrasés ou méprisés par la bourgeoisie ont pour bouclier le droit corporatif et, imitant l'organisation qu'ils avaient sous les yeux, forment des unions pour la protection du travail. Ces plébéiens ne demandaient pas le partage des biens, ils ne déclaraient pas la guerre au capital dont ils se servaient eux-mêmes. Ils combattaient pour l'*égalité politique, pour la participation aux affaires publiques, et s'ils voulaient intervenir dans le gouvernement, c'était pour garantir leur gagne-pain et leur indépendance contre l'oppression des hautes classes...* Ce qui domine dans cette lutte séculaire et dans l'accession graduelle des petites gens au droit corporatif, c'est, au milieu de la violence des passions et malgré le choc furieux des partis, la modération des prétentions populaires. » Prins, *La démocratie et le régime représentatif,* Bruxelles, 1888, p. 51, 57. De ce mouvement résultait une large part de la démocratie au gouvernement des communes libres ou souveraines, à l'élection des conseils, maires, bourgmestres, syndics; parfois même, comme à Augsbourg, deux bourgmestres, l'un patricien et l'autre plébéien, représentaient la transaction entre le peuple et les nobles de la cité. Prins, p. 94, 95, 101. Cette puissante action de la classe ouvrière sur le gouvernement des villes attire manifestement l'attention de saint Thomas dans le passage du *De regimine principum,* où il invoque l'expérience des municipes, régis par des magistrats annuels, l. I, c. III. C'est là que se réalisait l'application de tous aux intérêts communs et ce support allègre des charges publiques, même lourdes, par où, selon saint Thomas, le gouvernement populaire l'emporte sur le gouvernement royal. Il n'est donc pas téméraire de conclure à une réelle influence du mouvement communal et de sa poussée démocratique au XIIIᵉ siècle, sur le vœu de saint Thomas que tout le monde participe au pouvoir. Cf. Perrens, *Histoire des tendances démocratiques dans les populations urbaines au XIVᵉ siècle,* Paris, 1873.

3° Des observations, des expériences plus intimes s'aperçoivent encore à l'origine de ces idées. Dans les couvents dominicains où vivait saint Thomas, l'institution monarchique du prieur conventuel, du provincial, du maître général de tout l'ordre; l'institution aristocratique des conseils de couvent ou de province, des chapitres provinciaux ou généraux se tempéraient d'éléments démocratiques : élection des prieurs conventuels par les religieux prêtres et profès; adjonction de ces derniers assemblés en chapitres conventuels, pour sanctionner certains votes importants des conseils; élection de députés des couvents aux chapitres provinciaux, par les religieux de chaque maison. Lacordaire, *Vie de saint Dominique,* c. VIII; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de saint Dominique,* t. I, p. 77, 82. Les frères prêcheurs appliquaient là une tendance générale de la vie religieuse en Occident, à l'organisation particulière de leur régime. Des principes analogues se retrouvent aussi bien dans cette sorte de domaine complet et de cité autonome qu'est l'abbaye bénédictine. Dom Cabrol, *Bénédictins,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. II, col. 666. « Le régime qui est supposé par la règle [de saint Benoît] ne répond pleinement à aucun des qualificatifs que nous donnons à un gouvernement absolu, ou représentatif, monarchique ou démocratique. Par le pouvoir très étendu donné à l'abbé, il est fortement monarchique; par le droit donné à tous d'élire leur chef, d'avoir une voix au conseil, d'être éligible à toutes les fonctions, ce régime apparaît démocratique. Les *seniores* et les *decani* ont cependant une autorité spéciale et représentent, si l'on veut, un élément de gouvernement oligarchique. La règle, à laquelle tous doivent obéissance, *in omnibus omnes magistram sequuntur regulam,* peut être considérée comme la charte d'un régime constitutionnel. » D. Cabrol, *loc. cit.,* col. 669. Monastiques donc ou canoniales, les habitudes et les maximes de la discipline religieuse favorisaient positivement l'idée de ce gouvernement tempéré, où saint Thomas fait sa place à la démocratie par le suffrage et l'éligibilité également universels. Sa théorie de la constitution parfaite cadre aussi bien avec ses souvenirs du Mont-Cassin où il fut élevé et ses habitudes dominicaines, qu'avec ses observations sur le mouvement communal. Au lieu de ces « réminiscences » et de ces « pièces rapportées », que Paul Janet croit retrouver seules dans les doctrines politiques de saint Thomas, nous retrouvons ici des expériences et des observations à l'appui de vues originales et personnelles. Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* Paris, 1872, t. I, p. 435.

VI. VALEUR PRATIQUE ET MORALE DE LA DOCTRINE THOMISTE. — La politique d'Aristote unissait des vues et des doctrines de philosophie morale à des observations et à des analyses de science sociale et politique : on y trouve des monographies de la constitution spartiate, carthaginoise ou crétoise, à côté de théories sur les vertus du citoyen. La Somme de saint Thomas et le

De regimine principum abandonnent les points de vue descriptifs, monographiques et concrets, de la science positive, pour s'en tenir aux considérations morales. Dans cet ordre de pensées, trois sciences particulières, purement philosophiques, intègrent la morale humaine : *monastica,* la science de la morale individuelle ; *œconomica,* la morale domestique; *politica,* la morale civique. *Ethic.,* l. I, lect. I, § *Sic ergo moralis philosophia...* jusque *multitudo civilis quæ vocatur politica.* Mais les vertus et les devoirs qu'imposent ces trois morales — n'en faisant qu'une au fond — sont ramenés dans la Somme de théologie au cadre général des lois, des vertus, des états de la vie chrétienne; et c'est ainsi que l'esquisse d'une constitution parfaite appartient au traité des lois et prend occasion de vues rétrospectives sur la loi de Moïse et la constitution du peuple hébreu.

C'est pourquoi les vues de saint Thomas sur les éléments démocratiques de la constitution parfaite planent surtout dans la région de l'idéal et du désirable : il ne se demande pas à quel royaume ou à quelle cité de son temps son esquisse de constitution pourrait bien convenir. Abstraction faite, au contraire, des contingences particulières, des exigences pratiques ici ou là, il considère la démocratie dans l'hypothèse de son fonctionnement normal, avec les devoirs qu'elle impose à la multitude. C'est ne sortir du réel que pour y rentrer de très haut, en rappelant à tous qu'une démocratie fonctionne bien dans la mesure où le suffrage universel et ses élus opèrent *selon la vertu. Secundum virtutem* : l'expression revient jusqu'à cinq fois dans l'art. 1er de la q. CV.

Et, en effet, Aristote observait que dans un régime où le citoyen fait acte de prince, lorsqu'il vote, délibère, légifère, juge un procès ou administre une charge, et acte de sujet, lorsqu'il reçoit une loi ou une sentence, les vertus personnelles et les vertus domestiques ne suffisent pas. Il faut les *vertus politiques :* de la prudence, de la justice, non plus seulement pour son bien propre et pour celui de sa maison, mais encore dans la poursuite et le maintien du bien public. *Politique,* l. III, c. I. Saint Thomas commente cette morale civique avec sa précision et son exactitude habituelles, lect. I, et *Ethic.,* l. VI, lect. VII. De là s'inspirent ses articles sur la prudence politique. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. L, a. 1, 2. Dans le citoyen qui fait acte de gouvernement, il faut donc la prudence d'un législateur et d'un roi, et de la prudence encore, dans le citoyen qui obéit, avec, de part et d'autre, une justice appropriée. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. L, a. 1, ad 1um; *In IV Sent.,* dist. XXXIII, q. III, a. 1, q. IV.

Cette ferme doctrine sur les vertus civiques nous donne la raison de l'insistance que met saint Thomas à inculquer les dictées de la vertu aux électeurs et aux élus du peuple. Aucun gouvernement n'a besoin d'une moralité plus générale et mieux équilibrée de justice et de sagesse, que celui où chaque citoyen fait tour à tour acte de prince et de sujet. Telle est l'utilité des considérations métaphysiques où il semble d'abord que saint Thomas se perde à d'incommensurables distances de la réalité : de la hauteur où il s'élève, il voit à fond que la démocratie ne gouverne pas bien sans une moralité tout à la fois très diffuse dans la masse des électeurs et très profonde dans le corps élu des gouvernants. Elle réclame une aristocratie morale et un peuple assez sage, assez bon pour la mettre au pouvoir.

IV. SAVONAROLE : LE PROBLÈME PRATIQUE DE LA DÉMOCRATIE À FLORENCE AU XVe SIÈCLE. — Réformateur moral et conseiller politique des Florentins, Savonarole intervint comme arbitre dans les débats de leur Seigneurie sur l'organisation du gouvernement qui succédait aux Médicis expulsés. L'assemblée constituante hésitait entre une oligarchie comme à Venise, et le retour aux anciennes formes démocratiques de Florence elle-même. Vespucci et Soderini, citoyens influents, jurisconsultes autorisés, représentaient les deux tendances. C'est ainsi qu'en temps de révolution, le problème de la démocratie se posait, non plus en théorie comme à l'époque de saint Thomas, mais en fait. Savonarole fut prié de s'adjoindre aux délibérations de la Seigneurie, et d'après Guichardin, *Storia fiorentina,* c. XII; *Storia d'Italia,* l. II, le *Frate* assura le succès aux partisans de la démocratie. Villari, *Histoire de Savonarole,* trad. G. Gruyer, Paris, 1874, t. I, p. 357.

Il développa ensuite ses doctrines dans une série de tracts : *Trattati circa il reggimento e governo della Città di Firenze.* A la requête de la Seigneurie, ces opuscules furent composés en toscan, pour une plus large diffusion. La langue du peuple et des politiques s'imposait à ces écrits de circonstance et de but pratique, au lieu de la langue des clercs et des écoles. Mais le théologien et le thomiste se retrouvent dans le vulgarisateur. A une situation concrète, actuelle, les *Trattati* appliquent des principes de philosophie sociale que la Somme de théologie expose dans l'abstrait ou ne considère appliqués que dans un lointain passé.

Savonarole estime d'abord avec saint Thomas que la monarchie est *en soi* le meilleur des gouvernements : plus il y a de gens qui commandent parmi une société, plus il y a sujet à disputes et à partis. Et donc, si la démocratie est bonne, l'aristocratie est meilleure, la monarchie excellente : un seul chef réunit et pacifie tout le monde, soit par crainte, soit par amour. *Dans le fait,* néanmoins, il y a des peuples qui vivent mieux sous le régime aristocratique et d'autres qui sont mieux faits pour le régime démocratique. Ils ne pourraient garder un roi sans des inconvénients majeurs et intolérables. *Trattato 1,* c. II. Tel est, d'après Savonarole, c. III, le cas de Florence, pour deux raisons : le caractère de la population et des coutumes invétérées. Ici, le réformateur ne s'en tient plus aux considérations morales, aux principes et aux thèses de droit naturel qui sont le propre du philosophe et du théologien; il s'engage dans l'examen d'une situation concrète, appréciable par les historiens et par les politiques. Aristote avait opposé l'esprit républicain des Grecs à l'indolence servile des Asiatiques, *Polit.,* l. IV (ou VII), c. VI, 1; l. III, c. IX, 3; Savonarole oppose de même l'esprit républicain des Italiens, et notamment des Florentins, à la docile sujétion des *popoli aquilonari.* Robustes et sanguins, ces derniers lui apparaissent dépourvus d'ingéniosité, braves soldats et humbles sujets, monarchistes par simplicité d'âme; l'Italien, au contraire, lui apparaît ingénieux, sanguin, audacieux, incapable de supporter un roi, si celui-ci ne le mâte par la tyrannie. « Continuellement, les Italiens appliquent leur génialité à machiner des embûches contre leur prince, et leur audace les met à exécution, comme cela s'est toujours vu en Italie. Nous le savons, en effet, par l'expérience du passé comme par celle du présent : l'Italie ne put jamais durer sous le gouvernement d'un seul. Nous la voyons, petite province, partagée entre quasi autant de princes que de cités, et de princes qui n'ont jamais la paix. Et le Florentin est le plus génial des Italiens, le plus sagace dans ses entreprises, avec une vigueur et une audace qu'on n'attendrait pas d'un commerçant et dont ses guerres étrangères et civiles ont donné la mesure. » *Trattato 1,* c. III.

A lire ces jugements sommaires sur la psychologie politique et le tempérament social des Florentins, on reconnaît un certain sens des faits et des réalités, assurément remarquable chez un spéculatif s'appliquant à l'action. Savonarole se rend compte que des principes abstraits sur les mérites respectifs de la monarchie, de l'aristocratie ou du régime populaire ne suffisent pas à résoudre le cas de conscience universel posé à Florence

même par la révolution contre les Médicis. Nous ne trouvons plus ici le théologien pur ; il y a de plus le citoyen et le politique, avec une science et un art distincts, soit de la morale naturelle, soit de la morale chrétienne.

Néanmoins, un principe supérieur, d'essence morale encore, et bien chrétien toujours, guide Savonarole dans ces applications extra-théologiques : un principe de prudence civique. Il aperçoit très bien que si, théoriquement, toutes les trois formes de gouvernement sont en soi bonnes et possibles, et donc en soi choisissables; dans la pratique, une forme ici utile serait ailleurs nuisible. Le critère de son adoption ou de son rejet, c'est de répondre ou non aux *capacités* et à la *formation* des citoyens. En face d'elle, la liberté humaine ne jouit pas d'un pouvoir illimité et arbitraire; elle se trouve liée par un devoir de choix approprié à la nature du peuple : *Li homini savii e prudenti li quali hanno ad instituire qualche governo primo considerano la natura del popolo*, c. II. Savonarole est démocrate à Florence, comme à Venise, dans un ouvrage dédié au patricien Antoine Pizamani, un autre dominicain, Benoît de Soncino, sera partisan de l'aristocratie. Telles sont, en effet, les sentences que ce dernier extrait avec admiration de la Politique d'Aristote, à l'usage de son patricien : *Optima civitas nunquam opificem faciet civem. Ex libro III Polit., lect.* IV. *Optabilius est civitates ab optimatibus gubernari, lect.* XIV. *Benedicti Soncinatis propositiones ex omnibus Aristotelis libris... exceptæ.* Le même principe d'approprier le gouvernement à ce que Savonarole appelait *la natura del popolo* engage ainsi de contingentes applications, toujours guidables par la morale, mais relevant en propre de la science et de l'art en matière sociale et politique. La même prudence honnête commande ici le choix d'un régime et là celui d'un autre.

V. LA LÉGITIMITÉ DE LA DÉMOCRATIE, D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT COMMUN DES THÉOLOGIENS. — D'une manière générale, jusque dans le cours du XIX[e] siècle, les théologiens ne s'occupent guère de la démocratie : déjà le docteur angélique lui mesure la place au milieu des nombreuses questions sociales et politiques dont il s'occupe en moraliste spéculatif, dans la Somme théologique. Il traite de la démocratie, comme il traite du travail manuel, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CLXXXVII, a. 3; des droits de la famille en matière d'éducation, II[a] II[æ], X, a. 12, § *Alia vero ratio est;* de la guerre et de ses justes conditions, II[a] II[æ], q. XL; de la sédition, *ibid.*, q. XLII ; de la peine de mort, q. XLIV, a. 2, 3; de la propriété, q. LXIV, a. 1, 2; du commerce, q. LXXVII; de l'usure, q. LXXVIII, etc. Toujours, c'est à l'occasion d'une vertu ou d'un vice, d'un devoir ou d'un péché, que ces divers faits sociaux apparaissent, donnant matière à des questions particulières, à de simples détails dans l'encyclopédie théologique de la Somme. Le problème de la démocratie et de sa juste part dans une sage constitution ne représente pour saint Thomas que l'un de ces détails, et non le plus important. Au moyen âge, dans la plupart des nations européennes, c'est le régime monarchique et l'aristocratie qui prédominent en fait et qui laissent au second rang les institutions démocratiques des communes; aussi, bien que saint Thomas connût et appréciât ces dernières, comme on l'a vu, il n'eut pas à s'en occuper aussi directement que de l'usure et du change, par exemple, une grosse question d'alors, ou que de la politique à suivre envers les Juifs. *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. X, a. 9, 12; *De regimine Judæorum, ad ducissam Brabantiæ.* Dans la suite, à partir du XIV[e] siècle, les monarques de l'Europe tendent de plus en plus à restaurer l'absolutisme impérial de Rome ou plutôt de Byzance à leur profit. A mesure, la démocratie des communes s'éclipse ou même disparaît, quand les rois de France mettent la main sur elle par des fonctionnaires de leur choix et par des lois restrictives. Dans ces conditions, c'est au pouvoir royal et au pouvoir absolu que penseront surtout les théologiens, lorsqu'ils auront à s'occuper du pouvoir politique. La raison expérimentale et historique du fait prédominant s'ajoutera aux vues métaphysiques sur l'unité sociale, pour leur montrer le pouvoir du roi comme le pouvoir typique.

Ils reviendront cependant à la notion des *droits politiques du peuple,* en étudiant *les origines du pouvoir.* Il vient de Dieu, leur enseignait saint Paul : aucune autorité n'existe qu'instituée par Dieu. Rom., XIII, 1, 7. Mais saint Thomas observait déjà que l'institution directe du souverain ou du chef national par Dieu, comme ce fut le cas pour Moïse, Josué, les Juges, fut le résultat d'une providence spéciale envers le peuple israélite. C'est en vertu de cette exception que Dieu ne lui laissa pas l'élection de son roi, mais se la réserva. *Sum. theol.,* I[a] II[æ], q. CV, a. 1, ad 1[um]. Ainsi, quand saint Thomas reconnaît une divine investiture à l'origine de tout pouvoir, II[a] II[æ], q. CIV, a. 1, ce n'est pas sans avoir admis le droit universel des peuples à se choisir les détenteurs de cette investiture et à la leur transférer. Il l'insinue encore en regardant la souveraineté des princes régnants comme établie, non pas de droit divin, mais *ex jure gentium, quod est jus humanum.* II[a] II[æ], q. X, a. 12. Le droit des gens consiste précisément, selon lui, en des institutions si bien conformes à l'avantage évident de la vie humaine, que facilement, les hommes tombent d'accord à leur égard : *De facili in hujus modi homines consenserunt.* I[a] II[æ], q. XCV, a. 4, ad 3[um]. Cf. II[a] II[æ], q. LVII, a. 3. Il inclut donc une sorte de pacte social, consenti par les peuples. C'est pourquoi saint Thomas use volontiers de l'expression *vices gerens multitudinis* pour désigner le prince. I[a] II[æ], q. XC, a. 3; q. XCVII, a. 3; II[a] II[æ], q. LVII, a. 2. Le prince jouit là d'une translation de pouvoir qui l'a substitué à la multitude pour faire des lois et gouverner.

On retrouve dans ces vues l'inspiration du droit romain. Le *Digeste,* l. I, tit. II, *De origine juris,* § 9, considère le pouvoir du Sénat comme substitué aux assemblées populaires trop difficiles à réunir. De même, selon la *Lex regia, Digest.,* l. I, tit. IV, et les *Institutiones* de Justinien, l. I, tit. II, le Sénat et le peuple transfèrent leur pouvoir à l'empereur pour le gouvernement entier. Cf. *Digest.,* l. I, tit. II, § 11. Au travers de cette explication juridico-historique, une doctrine métaphysique tend à se dégager, dans l'esprit des théologiens, par une transposition des termes du concret à l'abstrait.

Ce dégagement s'opère chez les scolastiques, à mesure que des problèmes théologiques les obligent à préciser les origines du pouvoir civil. D'Occam à Pierre d'Ailly et du concile de Constance au conciliabule de Pise se propage une assimilation nouvelle entre le pape et les princes temporels, relativement aux origines de leurs pouvoirs respectifs. De même que les rois ou les dynasties sont investis de leur pouvoir par l'élection populaire, de même les souverains pontifes, à ce que disent les novateurs. Voir PIERRE D'AILLY, t. I, col. 646, 647; ALMAIN, t. I, col. 896; Quilliet, *De civilis potestatis origine theoria catholica,* Lille, 1893, p. 189, 190. Moyennant cette assimilation, les disciples d'Occam et les gallicans visaient à établir la supériorité de l'Église universelle et notamment du concile sur le pape, comme sur un simple ministre de leur autorité. De même, disaient-ils, que le Seigneur a donné naturellement pouvoir à la communauté civile pour se choisir des princes; de même, surnaturellement, il investit la communauté entière de l'Église du droit d'élire et de déposer ses pontifes. Joannes Major, *Disput. de authoritate concilii supra pontificem maximum,* dans *Opera Gersonii,* t. II, col. 1135, arg. 6°.

L'école thomiste s'attaque vigoureusement à démolir ce parallèle. Saint Antonin établit dans sa *Somme théologique*, part. I, tit. XVIII, que le souverain pontife gouverne l'Église par institution immédiate de Dieu et non *ex translatione populi sicut imperator*. Il use là des expressions mêmes du droit romain pour caractériser l'origine du pouvoir civil et le différencier d'avec celui des pontifes. Jean de Turrecremata signale, à titre d'exceptions, des choix comme ceux de Moïse et de David par Dieu, lorsqu'il s'agit de rois ou de chefs politiques. C'est le consentement de la multitude, soit exprès, soit tacite, qui établit ces derniers, qui accroît même ou diminue leurs pouvoirs, à l'inverse du pape, établi par Dieu seul dans un ensemble de droits que nul homme ne peut restreindre. *Summa de Ecclesia*, I, XLIV, XC, XCII.

Telle est aussi la doctrine de Cajetan, *De auctoritate papæ et concilii*, tr. II, c. X, ad 2am confirmationem; *In IIam IIæ*, q. I, a. 10, § 3, *Ad brevem horum intellig.* Il précise d'ailleurs que l'élection d'un régime politique par une multitude ne constitue pas une démocratie à proprement parler, bien qu'au premier abord elle semble tirer le régime monarchique de la souveraineté populaire. Mais si l'on considère attentivement les choses, l'élection d'un gouvernement n'est point un acte particulier de tel ou tel régime : c'est un acte générateur de toute espèce de gouvernement, et donc un acte antérieur à toute forme politique existante. Au choix du peuple, il appartient, de par le droit naturel, que le régime à établir soit populaire, aristocratique ou royal. *In IIam IIæ*, q. L, a. 1, § *Ad hoc dicitur*. Cette doctrine expose très nettement l'égale légitimité des trois formes de gouvernement selon le droit naturel.

Elle dissipe également l'équivoque du terme peuple, qui signifie tantôt la multitude, et tantôt le régime populaire. Et cette distinction posée, Cajetan poursuit : le régime monarchique dépend de l'élection du peuple-multitude, qui lui donna ses votes et qui l'investit; et c'est à cause de ce transfert qu'il est dit *vices gerens populi*. Mais il ne dépend pas du peuple comme régime populaire et n'en prend pas la place à la manière d'un successeur.

Dans cet ensemble de doctrines, la question de la démocratie se pose donc *incidemment*, comme le *simple corollaire* de la question des origines du pouvoir civil; et celle-ci même ne se pose que par comparaison dans le problème théologique des origines du pontificat. Par là s'explique la sobriété des quelques textes intéressants qu'on peut glaner chez les auteurs. Autant ils sont copieux à préciser les causes divines et humaines dont ressort l'établissement du pouvoir civil, autant ils glissent rapidement sur l'établissement particulier de la démocratie. Le peu qu'ils en avancent, néanmoins, suffit à nous montrer qu'ils la rattachent, en droit naturel, au pouvoir de tout peuple sur le choix de ses institutions.

D'ailleurs, qu'il se soumette à un monarque, à des chefs aristocratiques ou à des magistrats populaires, un peuple, observe Cajetan, n'est pas dans la situation de l'Église en face du pape. « La papauté diffère de tous les autres pouvoirs humains en ce que tous ceux-ci tirent de la multitude leur origine et leur puissance : toute violence ou fraude cessante, et de droit naturel, la multitude est libre de se donner un chef avec telle puissance qu'elle le juge bon. » *In IIam IIæ*, q. L, a. 10. Aussi, tandis que l'Église n'a pas à circonscrire et à tempérer l'autorité du pape, c'est le droit des peuples d'opérer ces tempéraments à l'égard de leurs chefs, et par là même d'influencer la juridiction réelle qu'il leur transfère dans l'ordre civil. Nous reconnaissons là une vue très nette des éléments démocratiques et pondérateurs à introduire dans les royaumes ou les cités aristocratiques. Mais aussi bien que saint Thomas, Cajetan se renferme dans l'exposé général des principes du droit. Il reste un moraliste spéculatif ou plutôt même un métaphysicien, dans ses rapides aperçus de la démocratie.

Au XVIe siècle encore, les controverses de Bellarmin contre les protestants le ramenèrent à l'antithèse des origines divines du pontificat et des origines populaires de la souveraineté politique. Il établit très nettement que celle-ci, abstraction faite de ses formes particulières, vient premièrement de Dieu, car elle est la conséquence nécessaire de la nature humaine et de sa vie sociale; et donc le pouvoir vient naturellement de celui qui a fait la nature et les tendances de sa vie : c'est un droit naturel, divinement établi. Mais ce pouvoir réside dans la nation, et non dans aucun homme en particulier; car, en dehors des droits positifs qui peuvent survenir, il n'y a aucune raison de nature, pour qu'un homme soit le chef des autres, ses égaux par nature. Comme d'ailleurs la nation ne peut pas exercer la souveraineté directement, par elle-même, elle est dans l'obligation de la conférer à un individu ou à plusieurs. Ainsi, les *diverses formes de gouvernement sont de droit positif et non de droit naturel;* car il dépend de la nation d'instituer un monarque, des consuls ou d'autres magistrats. Ces pouvoirs multiformes viennent encore de Dieu; mais moyennant les délibérations, les choix de personnes, les transferts de l'autorité, opérée par les hommes. Bellarmin, *De laicis*, c. VI.

Dans le même ordre d'idées, Suarez, *De legibus*, l. III, c. IV, § 1, observe qu'à s'en tenir au droit naturel, les sociétés politiques ne sont pas obligées de constituer un régime plutôt qu'un autre. Bien que, de soi, la monarchie soit le meilleur et que sa plus grande extension atteste pratiquement son excellence — dit encore Suarez — les autres régimes peuvent être bons et utiles. L'expérience démontre d'ailleurs combien varient les opportunités : là où règne la monarchie, rarement elle va sans mélange, car, vu la fragilité, l'ignorance, la malice des hommes, il y a d'ordinaire avantage à tempérer l'autocratie royale par les *interventions de la collectivité, en plus ou moins grand nombre, selon les coutumes et les besoins*. Ainsi, tous les particuliers possèdent chacun leur quote part de valeur dans la communauté politique; mais le droit naturel n'oblige pas celle-ci à exercer le pouvoir immédiatement ou à le retenir : trop de difficultés et de pertes de temps surviendraient, si le suffrage de tous était sans cesse requis.

Lorsqu'on se représente l'Espagne absolutiste où vivait Suarez et l'état général de l'Europe au XVIIe siècle, de telles vues attestent une grande liberté d'esprit à l'égard d'institutions puissantes et révérées. Intellectuellement, cette liberté procède encore de la ferme notion du droit naturel et de sa distinction d'avec les droits positifs, coutumiers, historiques, lesquels varient légitimement selon les besoins et les ententes des nations.

Cette liberté scandalisa Jacques Ier, roi d'Angleterre et théologien, qui s'efforçait de consolider l'autocratie des Stuarts, très contestée des Anglo-Saxons, en s'appropriant la doctrine gallicane du droit divin des rois. Dans l'ouvrage qu'il composa sur l'ordre de Paul V pour répliquer au roi Jacques, Suarez établit encore les origines populaires de tout régime politique, sans exception pour la monarchie. *Defensio fidei*, l. III, c. IV. Suarez avance même que si la monarchie et l'aristocratie ont besoin d'une institution positive pour s'établir, la démocratie peut s'en passer : elle existe, par le fait même que la nation ne transfère le pouvoir à personne, mais le retient pour soi collectivement, tel que, de droit naturel, elle le possède, en tant que société complète. *Defensio fidei*, l. III, c. IV, § 8. Il y

aurait ainsi, dans tout peuple, une sorte de démocratie naturelle, préexistant à tout autre régime.

Cette manière de voir n'accuse pas seulement une vigoureuse offensive contre la dialectique du roi d'Angleterre; elle achève d'accentuer l'entière liberté d'esprit des théologiens en présence des trois formes possibles de la souveraineté politique. Suarez ou Bellarmin continuent bien là saint Thomas et ses commentateurs. Et c'est un fait significatif: le fait que, du XIIIe au XVIIe siècle, toute l'École enseigne l'égal droit naturel des peuples à se constituer en monarchies, aristocraties ou démocraties. C'est un enseignement commun des théologiens. Il est reçu dans l'Église sans la moindre protestation de la hiérarchie; et, de la sorte, il anticipe la neutralité de l'Église dans la question moderne des régimes politiques à choisir ou à modifier. V. Maumus, *L'Église et la France moderne*, p. 209.

VI. Le mouvement démocratique aux temps modernes. — Pour bien saisir l'opportunité et la valeur des enseignements pontificaux, soit de Pie IX, soit de Léon XIII, sur la démocratie, on doit reconnaître la situation qui les provoqua. Elle comporte un ensemble de faits économiques et de faits politiques dont les répercussions morales et religieuses déterminèrent d'abord l'attention de publicistes catholiques et puis l'intervention motivée des papes. Il est ainsi nécessaire de connaître d'abord quelles sortes de faits politiques et de faits économiques donnèrent sujet à cet enseignement des pontifes et aux initiatives des publicistes, qui en apparaissent comme les précurseurs.

Dans le cours du XVIIIe siècle, l'application de la force hydraulique à l'industrie; dans le cours du XIXe surtout, l'application de la vapeur, voilà le fait de technique et de métier, qui opéra une *révolution sans précédent* jusque-là dans la *fabrication*. Avec des forces motrices considérables, de très puissantes machines s'établirent. On vit finir l'universel emploi des outils à la main et des machines-outils à petit moteur. Sans doute, celles-ci et ceux-là ne disparurent pas entièrement, et leur usage partiel continue encore : il y a toujours des moulins à vent, des rabots ou des scies à main, des noriahs qu'un mulet fait tourner. Mais ces antiques outillages cédèrent la primauté à la machine-vapeur, bien autrement puissante et productive. Ce changement peut bien s'appeler une révolution, à cause de sa rapidité; en moins d'un siècle, il bouleversait un outillage plusieurs fois millénaire, dont les fresques des hypogées égyptiens attestent le monopole immémorial. La machine à vapeur devint par cette révolution l'agent caractéristique de la fabrication moderne. Ch. Benoist, *La crise de l'État moderne, L'organisation du travail*, Paris, 1905, t. I, p. 30. Pour caractériser ce renouveau industriel, Le Play disait « l'âge de la houille », parce que la puissance des machines s'alimente aux réserves de forces condensées dans les dépôts énormes de ce combustible. Le Play, *La constitution essentielle de l'humanité*, Tours, 1881, p. 66, 74-76, 77.

A cette révolution de l'outillage correspondit une transformation sociale du personnel fabricant, soit du côté ouvrier, soit du côté patronal.

Du côté ouvrier, un phénomène de *concentration* se produit, d'abord à l'atelier, jadis un petit local où le maître et ses compagnons travaillaient ensemble, maintenant agrandi et devenu l'usine. La machine à vapeur entraîne une dépense d'argent et de forces motrices qui seraient perdues si elle n'actionnait de nombreuses machines fabricantes et une vaste production. Un personnel à proportion est dès lors nécessaire autour de ces machines. Il se multiplie dans une mesure que ne souffraient jadis ni les petits capitaux ni les petits instruments des maîtres artisans.

Il y a plus. De cette concentration des ateliers, résulte une *concentration des foyers, du voisinage, des intérêts ouvriers*. « Concentrés dans l'usine pour le travail, les ouvriers ont été conduits à se concentrer autour de l'usine après le travail. Et, de la sorte, ce ne sont pas seulement les conditions et les circonstances du travail que l'on a vues brusquement modifiées du tout au tout, mais les conditions et les circonstances de la vie de l'ouvrier, dans l'usine et hors de l'usine; de sa vie tout entière, je veux dire de sa vie matérielle et de sa vie intellectuelle et morale. Ce n'est pas seulement le travail qui d'individuel est devenu collectif; c'est en quelque manière la vie même de l'ouvrier, à qui un *intérêt collectif* évident et permanent a créé, comme le besoin appelle la fonction et comme la fonction crée l'organe, une espèce de *conscience* ou d'*âme collective*. Par cette conscience ou cette âme, chacun de ces ouvriers, réunis pour une même fin, dans une même profession, en un même lieu, a *senti bien plus vivement* tout ce qui le touchait *personnellement* et tout ce qui touchait *son groupe*. *Le groupe* a senti bien plus vivement tout ce qui, *touchant chacun de ses membres*, le touchait lui-même et, avec lui et en lui, toute la corporation. » Ch. Benoist, *loc. cit.*, p. 4, 5. Cf. p. 30, 43. « Les ouvriers sont devenus la *classe ouvrière*, économiquement, socialement et psychologiquement très différente. » Benoist, p. 5.

Ce fait de classement social n'était pas moins *nouveau* et *considérable* que la révolution technique opérée par la houille et le machinisme. Jamais au moyen âge, la classe des compagnons et des apprentis ne s'était opposée à celle des maîtres artisans, avec autant de différences et de séparations que celle des ouvriers d'usine et des patrons. De maître à compagnon, la différence existait bien comme de celui qui achète le travail d'un homme et qui le commande, à celui qui le vend et qui obéit; mais cette opposition des intérêts, des conditions, des points de vue, s'atténuait par la communauté du travail avec les mêmes outils et dans le même atelier, par l'espérance de passer maître un jour. Dans le régime du machinisme, au contraire, l'opposition s'accentue par le fait que le patron cesse d'être ouvrier. La direction d'une usine exige un ensemble éminent de qualités prudentielles et de connaissances spéciales pour le choix des matières ouvrables, la surveillance et le renouvellement de l'outillage, la recherche des débouchés, l'organisation de la vente, l'acquisition du crédit nécessaire pour les fonds de roulement. C'est pourquoi le machinisme sélectionne d'entre les ouvriers ou bien leur superpose une *aristocratie naturelle* du travail formant une autre classe distincte, et qui possède elle-même sa mentalité et ses intérêts. Voir Corporations, t. III, col. 1869.

Un troisième élément complique la situation : souvent, de tels capitaux sont nécessaires à une entreprise que son fondateur ou son patron technique fait appel à de nombreux capitalistes. Une société anonyme par actions devient ainsi propriétaire de l'entreprise et concentre de la sorte, aux mains de ses administrateurs, les fonctions et la puissance du patronat. C'est le type commun des grandes entreprises de transports, chemins de fer ou paquebots, des mines de houille, des hauts fourneaux et aciéries, etc. L'actionnaire, bailleur de fonds, et l'administrateur apparaissent à l'ouvrier plus éloignés encore de sa vie et de ses intérêts que le patron individuel, propriétaire de son usine. E. Demolins, *Les populations minières, les mines de houille*, dans *La science sociale*, 1889, t. VII, p. 426. « Souvent lointains, uniquement présents par leur argent et plutôt banquiers qu'entrepreneurs, anonymes vis-à-vis d'une masse ouvrière qui, elle aussi, n'est pour eux qu'une force anonyme — un tas de muscles ajouté à un tas de charbon; mais rapprochés et resserrés entre eux dans la recherche du

bénéfice, les patrons sont devenus *le patronat;* du moins ils apparaissent tels aux yeux méfiants des ouvriers qui leur prêtent volontiers, comme ils l'ont eux-mêmes, une espèce d'âme ou de conscience de classe, opposée sinon hostile à la leur. » Benoist, *loc. cit.*, p. 5.

A se regarder ainsi de classe à classe, à comparer leur condition précaire de salariés et l'étroitesse de leur existence avec la vie solide et large des capitalistes et des patrons, les ouvriers sentirent s'aviver en eux, douloureusement, le désir si humain du bien-être et d'un sort meilleur. Comme un ferment actif, ce désir s'est propagé de plus en plus dans la classe ouvrière, non sans mêler, comme c'est inévitable, de légitimes revendications et d'excessives prétentions, de très justes griefs et de regrettables envies. L'ivraie pousse toujours au milieu des blés; mais le blé lui-même ne cesse pas d'être du blé, malgré ce voisinage.

L'état nouveau de la production avivait naturellement ces désirs mélangés. Toutes sortes de produits alimentaires, textiles et autres se vulgarisèrent de plus en plus, de par la concurrence des fabricants. Les transports en activèrent la circulation. De grands et de petits magasins les mirent de tous côtés à la portée des ouvriers. D'une manière générale, chez ces derniers comme chez les bourgeois, le machinisme industriel surexcita l'indéfinie capacité de la convoitise humaine à se faire du luxe d'hier le nécessaire d'aujourd'hui, et du luxe d'aujourd'hui le nécessaire de demain. Cet accroissement des exigences populaires se compliqua en outre d'émulation : l'aisance extérieure et le luxe reconnu de la classe bourgeoise ne s'accroissaient-ils pas de leur côté, sollicitant les ouvriers à désirer leur part des améliorations produites aussi bien avec leur propre travail?

Enfin la hausse des salaires permit souvent de réaliser des conditions de vie meilleures; mais là encore, la même loi foncière de l'infini désir humain suscita de nouveaux désirs à satisfaire par delà les désirs satisfaits. Ainsi que l'observe M. Ch. Benoist, on aura beau prouver à l'ouvrier, chiffres en main, qu'il est mieux logé, mieux nourri, mieux vêtu que ses pères, ce sera peut-être la vérité statistique, matériellement exacte; ce ne sera pas toute la vérité, la vérité morale, qui tient compte de l'impondérable et de l'incalculable. L'ouvrier actuel est plus riche et plus pauvre que ceux des temps où de moindres gains excitaient de moindres désirs, et où de moindres désirs tenaient pour superflu le nécessaire d'aujourd'hui. Finalement, la révolution de l'outillage par la machine à vapeur a posé d'une manière plus aiguë que jamais le *problème de l'amélioration de la vie matérielle, dans l'âme des ouvriers.* C'est le grave problème social du bien-être populaire : un problème d'économie sociale et de politique, engageant de sa nature un problème d'ordre et de justice. La justice distributive exige, en effet, que chaque catégorie de citoyens puisse, dans sa condition, honnêtement et décemment vivre.

Mais la solution de ce nouveau problème — nouveau dans son acuité universelle et dans les exigences qu'il fallait satisfaire — entraînait également un *problème nouveau dans l'ordre politique.*

« Les classes sociales résolvent mal les questions les unes pour les autres : c'est ce qui fait que *toute classe dont la condition devient une question aiguë pour l'ordre public est introduite au pouvoir,* sauf dans les cas particuliers où par là on n'aboutirait à rien, ou à rien que de radicalement désastreux, comme au cas de la révolte des esclaves à Rome ou du parti anarchiste actuel. Les longues doléances de la plèbe romaine l'ont finalement introduit au pouvoir. La Grande Charte d'Angleterre y a introduit la noblesse malmenée par les rois et le peuple opprimé par la féodalité. Les charges communales y ont introduit les habitants des villes comprimés par les seigneurs. Les États-Généraux de 1789 y ont introduit, en doublant sa représentation, le Tiers-État « qui aurait dû être tout et qui n'était rien. » Henri de Tourville, cité par Ch. Van Haeken, *Le suffrage universel au parlement belge,* dans *La science sociale,* 1902, t. XXXIII, p. 205, 206. Or « il y a dans la société, dit encore Henri de Tourville, *loc. cit.*, une classe qui, au temps actuel, n'a pas bénéficié autant que les autres des avantages procurés peu à peu par les gouvernements ou avec le concours des gouvernements » : la classe ouvrière. Comme dans cette classe, qui est la majorité, et même en dehors d'elle, « tout le monde a le sentiment instinctif que si les classes bourgeoises conservent le pouvoir, elles ne résoudront pas la question de classe ouvrière dont elles n'ont pas *l'impression vive et vraie,* les esprits sont de plus en plus portés, sans bien savoir pourquoi, à penser qu'il n'y a de solution efficace qu'à laisser venir au pouvoir *la classe qui a le plus de doléances à faire valoir.* Et ceci est la loi de toute l'histoire dans l'attribution du pouvoir aux uns et aux autres. Le pouvoir n'est pas communément donné à celui qui, absolument parlant, y a le plus de *droit* ou est le plus *capable,* mais à celui qui fut *le plus décisivement utile dans la question à résoudre pour le moment.* »

« Quand certaines classes ont détenu le pouvoir et qu'un certain bien public en est résulté, si une classe sans pouvoir n'a pas assez bénéficié du fait accompli, elle se plaint; et, si une satisfaction suffisante n'est donnée à ses plaintes au bout d'un certain temps (c'est le cas ordinaire des conquérants anciens du pouvoir, devenus conservateurs), elle réclame, non plus des améliorations qu'elle a vainement demandées, mais des garanties qui l'assurent de les obtenir : ces garanties consistent dans une participation plus ou moins large au pouvoir. Telle est l'histoire de tous les avènements de groupes sociaux au pouvoir. » Van Haeken, *loc. cit.*, p. 210. Parfois, un groupe d'opposants parmi ceux qui se disputent le pouvoir favorise l'accession de nouveaux co-partageants. En 1848, l'établissement du suffrage universel en France et l'accès de la classe ouvrière aux droits politiques furent l'œuvre de l'opposition bourgeoise, devant le refus opiniâtre d'adjoindre des électeurs *capacitaires* au groupe des *censitaires* à 200 francs. Mais l'opposition n'aurait jamais pensé à cette transformation de l'électorat restreint, si déjà la classe ouvrière n'eût fait entendre ses doléances sociales et politiques. Le suffrage universel apparaissait aux ouvriers comme une arme puissante pour s'assurer des mandataires de leurs intérêts.

De fait, il substitua la *multitude* aux *privilégiés* pour la désignation des parlementaires qui font les lois et les ministres : de 240 000 inscrits environ, le corps électoral français fut porté à près de 8 000 0000, c'est-à-dire se multiplia de 1 à 33.

Cette multiplication des électeurs changea profondément l'état d'esprit des gouvernements et des législateurs et, par une suite naturelle, la *qualité des lois.* « Soit au repos et dans sa statique, soit en action et dans sa dynamique, l'État moderne aurait désormais, soit comme base, soit comme moteur, le *nombre.* L'introduction du *nombre* dans la mécanique de l'État concorde donc et peut se comparer absolument avec l'introduction de la vapeur dans la mécanique des métiers. De même que l'une avait prodigieusement accru, et sous tous les rapports, transformé le travail industriel, ainsi l'autre allait notablement accroître et transformer radicalement le travail d'État. Car, dans l'État, d'une part, tout doit se faire désormais par la loi, et, d'autre part, la loi ne peut se faire que par le *nombre.* La conséquence nécessaire est que, faite plus ou moins directement par le *nombre,* mais dans



tous les cas inspirée par lui, la loi sera plus ou moins franchement *faite par le nombre*, et l'État lui-même, tourné *au profit du nombre.* » Benoist, *loc. cit.*, p. 8. « Voilà pourquoi, dans notre siècle, on ne saurait le nier, l'avènement politique de la démocratie a fait éclore chez les gouvernants, et en général chez ceux qui forment la classe dirigeante, avec le *besoin* et le *désir* de capter les suffrages populaires, la préoccupation de plaire à la multitude et d'améliorer son sort; et l'on remarque partout un courant d'idées, de sentiments et d'entreprises diverses, ayant pour objet l'accroissement du bien-être des travailleurs. » Gayraud, *Les démocrates chrétiens*, p. 13.

A une législation faite par des bourgeois et pour des bourgeois succéda une législation faite par des bourgeois encore, le plus souvent, mais avec le souci volontaire ou forcé, intéressé ou non, des intérêts populaires, des revendications de la classe ouvrière. « Tandis qu'auparavant, on avait légiféré pour la propriété et presque uniquement pour elle, on allait légiférer uniquement pour le travail, ou, du moins, jamais à présent le travail ne serait oublié, et, toujours, dans toute législation, on se placerait de préférence au point de vue du travail. Le Code civil de 1804, pour des raisons qui se devinent et sur lesquelles il n'y a pas lieu d'appuyer : ignorance forcée ou volontaire de la grande industrie à peine naissante; haine et terreur de la corporation, dégénérant en haine de la simple association; nécessité de reconsolider la terre de France que la vente des biens nationaux avait brutalement mobilisée — pour toutes ces raisons, et parce que ses rédacteurs étaient des hommes du XVIIIe siècle plutôt que du XIXe, des bourgeois et des gens du parlement, des légistes nourris de Pothier et des physiocrates imbus de Quesnay, le Code civil n'était guère que le *Code de la propriété*. Mais voici qu'allait désormais se constituer et que déjà s'ébauchait un *Code du travail*, dont les décrets de février et de mars 1848 sont comme les premiers articles. » Benoist, *loc. cit.*, p. 8, 9.

L'opposition est saisissante entre la législation de la Constituante, du Consulat, du Premier Empire sur le contrat de travail ou les coalitions, et les lois de la République en 1849, de l'Empire, 25 mai 1864, de la République, 21 mars 1884, sur les coalitions, les grèves, les syndicats ouvriers. Paul Bureau, *Le contrat de travail*, Paris, 1902, p. 199, 211. Sans doute, parmi les causes directes de ces lois ouvrières, il faut compter au premier rang l'influence de groupements ouvriers, plus capables et mieux formés, concurremment à celle d'hommes d'État et de sociologues; mais les désirs et les efforts bien évidents de la classe ouvrière pour l'amélioration de son sort agissaient aussi bien sur les élus de son suffrage comme un fort stimulant. Ainsi tendait à se réaliser une situation sans égale jusqu'ici dans l'histoire connue. Ni l'Orient ancien, avec ses grands empires patriarcaux, despotiques et conquérants, ni la Grèce, avec ses républiques bourgeoises et aristocratiques à base d'esclavage ou de colonat quasi servile, ni Rome, avec son syndicat de grands propriétaires devenus le Sénat de la ville, ses proconsuls devenus les maîtres absolus des provinces, son empereur enfin, maître d'un monde, ni même les nations du moyen âge, féodales et monarchiques, ne connurent cette *accession universelle des multitudes aux droits civiques et cette recherche universelle des améliorations de la vie populaire,* imposée aux gouvernements par l'influence de la multitude.

Le mouvement communal du moyen âge se localisait dans les communes rurales, très obscurément, dans les communes urbaines, avec un peu plus de vigueur et d'éclat; mais les bases de l'ordre politique et social tenaient essentiellement au régime féodal, au privilège dynastique, et peu à peu, en France, la monarchie, devenant absolue, établit les communes du royaume dans cette étroite dépendance envers les intendants et leurs subdélégués, dont Malesherbes, au nom de la Cour des Aides, disait à Louis XVI en 1775 : « On a pour ainsi dire *interdit* la nation entière, et on lui a donné des tuteurs. » *Mémoires pour servir à l'histoire du droit public de la France en matière d'impôts,* Bruxelles, 1779, p. 654; de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* 15e édit., Paris, 1858, t. I, 309, note K.

Mais, à l'encontre de l'ancienne démocratie communale, contenue par les seigneurs et par les rois, et finalement annihilée par ces derniers, la démocratie actuelle est une puissance envahissante et dominatrice. L'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, l'Angleterre font une part croissante au suffrage universel et aux lois ou institutions ouvrières; et cependant ces pays représentent la fidélité au culte dynastique, la tradition d'une aristocratie influente de pairs, de magnats, de seigneurs, en possession héréditaire des grandes fortunes et du pouvoir. Au lieu de représenter seulement, comme jadis, les votes et les idées de la bourgeoisie haute ou moyenne, la Chambre des Communes, le Reichstag, représentent de plus en plus la multitude ouvrière organisée par Trade-Unions ou syndicats dont les revendications agissent puissamment sur la législation. Ainsi, comme *force politique* et comme *mouvement améliorateur des conditions où vit le peuple,* la démocratie caractérise historiquement notre époque, d'une manière générale. On la reconnaît « comme un fait social, issu des faits antérieurs qui forment la trame de l'histoire. » Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* Paris, 1899, p. 10, 11. A ce point de vue, nos temps sont bien des *temps nouveaux.* Ce mouvement est *irrésistible,* d'abord, parce qu'il procède de la révolution d'outillage qui a concentré la classe ouvrière en la rendant consciente de sa force et de ses souffrances, comme jamais; ensuite, parce que rien ne sera jamais plus attrayant, plus riche d'espoirs et de promesses, pour des ouvriers aspirant à une vie plus heureuse et mieux garantie, que de se dire : « Nous sommes les maîtres de nous l'assurer, finalement, par notre bulletin de vote. » Ils se rendent compte, certes, que, souvent, leurs élus, des politiciens, trahissent ou escamotent largement leur mandat; mais, décompte fait de ces abus de confiance, il y a encore moyen d'obtenir quelque chose par eux, et il n'y a pas d'autre moyen. C'est ainsi que des calculs et des sentiments se mélangent aux influences de l'atelier et de la concentration ouvrière pour donner au mouvement du peuple vers une vie plus heureuse et à son accession au pouvoir, une souveraine puissance devant laquelle, même en Russie, l'autocratie traditionnelle et l'oppressive bureaucratie chancellent ou reculent.

L'observation de ces faits suggère une attitude morale, que définit ainsi M. Gayraud : « Nous regardons la démocratie comme un fait imposé par l'histoire, contre lequel il est puéril et vain de s'emporter en paroles, et dont le devoir social nous oblige à tirer le meilleur parti possible pour le bien du pays et le progrès de la civilisation chrétienne. » *Loc. cit.*, p. 11. Observer le mouvement démocratique, l'esprit calme et ouvert, dans une pensée de bien commun et de fraternité chrétienne, tel est le devoir en même temps civique et religieux que ce mouvement nouveau du monde nous apporte.

Mais ce devoir se complique d'exigences prudentielles et d'exigences doctrinales d'autant plus graves que tout d'abord, dans le cours du XIXe siècle, les premières manifestations de la poussée démocratique furent tumultueuses, désordonnées. Alexis de Tocqueville, en 1835, reconnaissait déjà ces redoutables difficultés, et leurs causes sociales : « Jamais les chefs de

l'État n'ont pensé à rien préparer d'avance pour la démocratie; elle s'est faite malgré eux ou à leur insu. Les classes les plus puissantes, les plus intelligentes et les plus morales de la nation n'ont point cherché à s'emparer d'elle afin de la diriger. La démocratie a donc été abandonnée à ses instincts sauvages; elle a grandi comme ces enfants privés des soins paternels qui s'élèvent d'eux-mêmes dans les rues de nos villes et qui ne connaissent de la société que ses vices et ses misères. On semblait encore ignorer son existence quand elle s'est emparée à l'improviste du pouvoir. Chacun alors s'est soumis avec servilité à ses moindres désirs; on l'a adorée comme l'image de la force... Il en est résulté que la révolution démocratique s'est opérée dans le matériel de la société, sans qu'il se fît, dans les lois, les idées, les habitudes, les mœurs, le changement qui eût été nécessaire pour rendre cette révolution utile. Ainsi nous avons la démocratie, moins ce qui doit atténuer ses vices et faire ressortir ses avantages naturels; et voyant déjà les maux qu'elle entraîne, nous ignorons encore les biens qu'elle peut donner. » *De la démocratie en Amérique,* Introduction, p. 9, 10. Cf. sir Th. May, *Histoire de la démocratie en Europe,* Paris, 1879.

Mais, si elle a manqué d'éducateurs à sa naissance, la démocratie, devenue grande et vigoureuse, ne les réclame-t-elle pas plus que jamais, surtout depuis qu'elle a fait l'expérience de ses erreurs et de ses fautes? C'est ce que pensent d'équitables et chrétiens esprits, qui s'attachent à démêler quels véritables biens honnêtes les revendications politiques et sociales de la démocratie poursuivent. Sans donc absoudre ni les violences des révolutions ni les projets spoliateurs du collectivisme, des moralistes catholiques estiment que la démocratie poursuit une fin légitime et un réel progrès de la personnalité humaine, en admettant chaque citoyen à une part du gouvernement. Se gouverner soi-même est le propre de l'homme raisonnable : cette maîtrise de l'homme sur ses actes commence par le gouvernement de sa vie et de ses biens dans l'ordre privé; mais elle demeure incomplète si l'on vit dans l'ordre public à la manière d'un sujet et non d'un citoyen, sous la tutelle du pouvoir, comme un simple mineur. Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* p. 17; Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 443. Non moins légitime est l'accroissement de la sollicitude publique à l'égard de la classe ouvrière; et les facilités d'association ou autres que de récentes lois lui ont procurées contribuent justement à une réelle amélioration de son mode d'existence. Gayraud, *loc. cit.,* p. 20, 21.

En présence de ces avantages, réalisés ou poursuivis, la foi chrétienne au gouvernement divin des affaires humaines inspire l'idée d'une disposition providentielle. Alexis de Tocqueville exprimait cette vue dans une page saisissante où, résumant les caractères du mouvement démocratique, universel, durable, échappant chaque jour à la puissance humaine, utilisant à ses fins les événements et les hommes, il déclarait l'étudier « sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse ». *De la démocratie en Amérique,* t. I, p. 7, 8. Mais puisque le bien et le mal s'enchevêtrent dans ce mouvement, ne devons-nous pas, en toute sérénité, considérer les justes revendications de la démocratie comme directement autorisées et voulues par la providence, et ses erreurs, ses fautes, ses déviations, comme des maux que la bonté providentielle permet encore, non sans le dessein d'en tirer du bien? En appliquant tout simplement ici la notion catholique de la providence, telle que la résume saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. XXII, a. 2, l'âme s'élève, la pensée se rassérène, l'étude devient impartialement chrétienne et sympathique à tout bien, dans le spectacle si troublé et si troublant du mouvement démocratique.

C'est la meilleure préparation morale pour recueillir à son sujet les enseignements des souverains pontifes.

VII. De Pie VII à Grégoire XVI : condamnation réitérée des menées révolutionnaires. — Diverses causes bien connues entraînèrent d'abord le mouvement démocratique dans certaines déviations révolutionnaires : une législation, sévèrement prohibitive des grèves, coalitions, associations, ententes quelconques entre ouvriers, poussait elle-même ces derniers à des réunions secrètes ou à des violences contre les personnes et les biens des patrons. Les exemples de ces désordres furent nombreux en France et en Angleterre, à mesure du développement industriel. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.* « Les bourgeois, l'aristocratie et les princes s'entendaient à l'établissement de lois et de coutumes en faveur du capital et contre le travail : le premier affirmant ses droits sans tenir compte de ses devoirs et de ses responsabilités, tandis que le second, obligé de subir tous les devoirs et toutes les responsabilités, voyait méconnaître ses droits légitimes, sans aucun moyen de les faire respecter. » Howell, p. 49. Cf. p. 40. Privés ainsi du bienveillant patronage qui les eût initiés à la revendication pacifique de leurs intérêts, les ouvriers devinrent aisément victimes de meneurs, soit fanatiques, soit exploiteurs, naturellement appelés par leur inexpérience à se conduire dans une situation toute neuve, et par leur exaspération. Le mouvement ouvrier, dépouillé de son autonomie, fut entraîné le plus souvent dans un courant tout révolutionnaire de conspirations secrètes, de violences matérielles pour renverser les bourgeois et les princes.

De rares esprits clairvoyants eurent seuls l'intuition de la cause juste qui se compromettait dans cet entraînement. Ils virent aussi quelles ressources merveilleuses de doctrine morale et de fraternité l'Église possédait pour servir la cause des humbles. En 1825, le comte de Saint-Simon, dont une école fameuse a gardé le nom, s'adressait au pape dans son *Nouveau christianisme.* Il lui démontrait que, pour garder ou reconquérir la puissance morale de l'Église sur les peuples, il fallait diriger la grande réforme sociale qui se préparait dans le monde. « Vos devanciers ont suffisamment perfectionné la théorie du christianisme, ils l'ont suffisamment propagée, c'est de l'application de la doctrine qu'il faut vous occuper. Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux, non seulement dans le ciel, mais sur la terre. Votre tâche consiste à organiser l'espèce humaine d'après le principe fondamental de la morale divine. Il ne faut pas vous borner à prêcher aux fidèles que les pauvres sont les enfants chéris de Dieu, il faut que vous usiez, franchement et énergiquement, de tous les pouvoirs et de tous les moyens de l'Église militante, *pour améliorer promptement l'état physique et moral de la classe la plus nombreuse.* » *Le nouveau christianisme,* Paris, 1832, p. 138-149; Id., *Le catéchisme des industriels,* Paris, 1824.

A l'énoncé de ce dernier but, on reconnaît une intuition profondément juste du problème démocratique dans son aspect social. Saint-Simon n'aperçoit pas moins bien les ressources morales de l'Église pour la pleine solution de ce problème où la justice et la charité doivent primer l'économie politique. Malheureusement, disciple de l'Encyclopédie, le réformateur n'était en religion qu'un déiste, incrédule aux dogmes de l'Évangile, bien que très admirateur de sa morale. Il n'était guère en situation de faire agréer ses conseils par le suprême gardien de l'orthodoxie intégrale.

De plus, le saint-siège concentrait alors son attention sur les *carbonari* et autres sociétés secrètes qui se livraient à des menées anticatholiques et révolutionnaires, parmi les ouvriers comme dans la bourgeoisie.

Dans sa bulle *Ecclesiam a Jesu Christo,* 13 septembre 1821, Pie VII condamne ces sociétés pour leurs doctrines d'indifférence en matière de religion et pour leurs tentatives de renverser les rois et autres gouvernants, comme des tyrans. Le 13 mars 1826, Léon XII renouvelle ces condamnations dans les Lettres apostoliques *Quo graviora,* parce que, dès le début de son pontificat, dit-il, l'état, le nombre, la force des sociétés secrètes ont retenu son examen. Absorbée par ces groupes révolutionnaires, l'attention du saint-siège demeure ainsi éloignée de considérer les aspirations du peuple vers une vie plus heureuse. Le problème posé par Saint-Simon ne surgit pas encore dans la conscience des pontifes : l'urgence de couper court à des menées redoutables les préoccupe avant tout.

Dans cet ordre de préoccupations, Léon XII exhorte directement les princes de l'Europe catholique à une défense simultanée de la religion et de l'autorité royale. § *Summo etiam studio, vestrum flagitamus præsidium.* Le pape insiste sur le changement ou même la destruction du régime monarchique, poursuivis par les sociétés secrètes : « Ce n'est pas la haine seule de la religion qui les inspire, mais l'espoir que les peuples soumis à votre empire, en voyant renverser les bornes posées dans les choses saintes par Jésus-Christ et par son Église, seront finalement amenés par cet exemple *à changer ou à détruire la forme du gouvernement.* » Qu'ils poursuivissent l'établissement de la république ou des institutions libérales, les meneurs visés dans ce document compromettaient ainsi, au regard du saint-siège, des formes de pouvoir non condamnables en soi, mais qui le devenaient dans la circonstance, à cause des moyens adoptés pour les réaliser.

De Léon XII à Grégoire XVI, Lamennais, son école et surtout les rédacteurs du journal *L'avenir* travaillèrent à propager dans les milieux catholiques le souci des intérêts et des libertés populaires. Lamennais, dans un article du 30 juin 1831, annonçait que, « à moins d'un changement total dans le régime industriel, un soulèvement général des pauvres contre les riches deviendrait inévitable; » et le Saint-Siège était exhorté à se faire devant les rois le porte-parole des revendications ouvrières. Mais le programme de Lamennais érigeait en maximes absolues la liberté de conscience et celle de la presse; il allait même jusqu'à regarder la révolution politique et sociale comme le préliminaire indispensable et providentiel d'un nouvel âge chrétien. L'encyclique de Grégoire XVI, *Mirari vos,* 15 août 1832, condamna les erreurs mennaisiennes sur la liberté. Elle rappela le principe de saint Paul : obéissance aux pouvoirs établis. Elle montra l'application exemplaire de ce principe dans la fidélité des chrétiens antiques à des empereurs qui les persécutaient. Elle signala dans certains libéraux ou libérateurs des agents de servitude pour le peuple : *servitutem sub libertatis specie populis illaturi.* Le pape enfin se tournait vers les princes, les adjurant « comme pères et tuteurs des peuples », de leur assurer la paix et la prospérité en protégeant l'Église. Il continuait donc de s'adresser aux rois en faveur des peuples, au lieu de s'adresser aux peuples sans les rois, et même contre eux, ainsi que Lamennais l'aurait voulu, dans son opposition systématique, violente, injuste, aux royautés établies, jadis objet de son amour.

VIII. Pie IX : la souveraineté du nombre et de la force matérielle, condamnée par le *Syllabus.* — *Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et virium naturalium summa. Syllabus* du 8 décembre 1864, prop. 60ᵉ. Cette proposition se trouve déjà censurée en propres termes dans l'allocution *Maxima quidem,* du 9 juin 1862, § *At vero eo impietatis.* On y reconnaît une doctrine matérialiste de l'autorité, la ramenant toute à la force brutale des masses et des majorités. Le matérialisme qui sévissait dans le milieu du XIXᵉ siècle passait aussi bien de la spéculation cosmologique à la morale et à la politique. Dieu et sa loi supprimés, que restait-il pour fonder le pouvoir, sinon la multitude omnipotente ou ceux qui parlaient en son nom, avec la force qui s'impose? C'est ce que Pie IX a condamné.

Il ne censurait pas l'attribution démocratique du pouvoir à la multitude, mais la souveraineté du nombre et de la force à l'exclusion du droit; c'est ce qui ressort du texte de l'allocution auquel le *Syllabus* réfère expressément la proposition 60ᵉ. Pie IX signale, en effet, l'étroite connexion de celle-ci avec une philosophie toute matérialiste, et ses paroles s'appliquent tout droit aux disciples de Feuerbach, Büchner et Moleschott : « Ils font dérision de l'autorité et du droit avec tant de témérité, qu'ils ont l'impudence de dire que l'autorité n'est rien, si ce n'est celle du nombre et de la force matérielle; que le droit consiste dans le fait, que les devoirs des hommes sont un vain mot et que tous les faits humains ont force de droit. Ajoutant ensuite les mensonges aux mensonges, les délires aux délires, foulant aux pieds toute autorité légitime, tout droit légitime, toute obligation, tout devoir, ils n'hésitent pas à substituer en place du droit véritable et légitime, ce droit faux et menteur de la force, et à subordonner l'ordre moral à l'ordre matériel. Ils ne reconnaissent d'autre force que celle qui réside dans la matière. » Allocution *Maxima quidem,* § *Ad vero* et § *Jam porro commenta.*

Mais si la forme démocratique du pouvoir n'est pas atteinte par ces censures, elles frappent du moins, par voie de conséquence, un certain abus de pouvoir qui est la tentation de la démocratie. Le nombre a son orgueil, ses courtisans qui l'exploitent, politiciens qui lui persuadent sa toute-puissance. Cette persuasion gagne les multitudes et leur devient un excitant à la tyrannie, dans la mesure où les citoyens manquent individuellement d'un sens ferme et profond de la justice et du droit. La foule se regarde alors comme souveraine maîtresse de décréter le juste et l'injuste, ou plutôt de faire juste ce qui lui plaît. C'est la *démagogie.* Contre elle, Pie IX rappelle la souveraineté de la justice et du droit naturel sur toute loi positive et toute volonté de la multitude. V. Maumus *L'Église et la France moderne,* Paris, 1897, p. 286. Bien loin de présenter là quelque doctrine inacceptable à la démocratie, le pontife lui enseigne une *vérité libératrice,* qui est de tradition dans l'Église et d'opportunité au XIXᵉ siècle. Goyau, *Autour du catholicisme,* 2ᵉ série, p. 313, 314.

La tradition de l'Église, c'est que tout pouvoir est établi comme *serviteur de Dieu* POUR LE BIEN, Rom., XIII, 1, 7; et, par suite, que provenant de la multitude ou provenant d'un seul, la loi est essentiellement *une ordonnance de la raison* EN VUE DU BIEN COMMUN. *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XC, a. 1, 2. Le bien commun, c'est la justice pour chacun et la justice entre tous, avec la paix qui en résulte. Iª IIæ, q. XCVI, a. 3. Ce n'est pas seulement des apôtres, c'est encore des prophètes que l'Église hérita cette robuste conviction que le pouvoir est le serviteur de tous dans la justice, et que de cette mission découlent tous ses droits. Dépourvue de cette subordination au bien commun, toute loi, qu'elle émane d'un prince ou d'un peuple assemblé, n'est plus qu'un péché des législateurs, une violence tyrannique, privée de toute force morale et obligatoire.

Principe élémentaire, que les monarques oublièrent au temps de leur toute-puissance, et que la démocratie, dans sa première ivresse du pouvoir, oubliait de même. Dans son rappel, comme dans bien d'autres propositions de son *Syllabus,* tant injurié, Pie IX poursuivait donc l'opportune application d'une vérité libératrice.

Cette vérité s'applique aussi très heureusement à ce



qu'on nomme le *droit des majorités*, soit dans les assemblées populaires de la démocratie directe, soit dans les assemblées élues de la démocratie représentative. Dans une collectivité délibérante où les avis se partagent, il faut bien en venir à compter les voix; c'est un moyen pratique, et le seul, de terminer les débats par une solution incontestée de tous. Mais, pratiquement aussi, les décisions de la majorité ne demeurent acceptables, que si elle poursuit elle-même le bien commun, et non pas l'abaissement et le dommage de la minorité. On en revient ainsi à la nécessité de principes moraux dominant la foule et l'assemblée entière : ils disposent la majorité à écouter le plus possible les justes doléances de la minorité. Depuis que l'expérience de la démocratie parlementaire a largement instruit les publicistes, l'opinion de ceux-ci est faite. Herbert Spencer écrivait, *Contemporary Review*, 1884 : « Le droit de la majorité est sans valeur au delà de certaines limites. C'est comme si, dans le comité de surveillance d'une bibliothèque, la majorité décidait d'employer les fonds à l'achat de cibles et de munitions. » Le professeur Seeley, de Cambridge, *Introduction to political science*, Londres, 1902, p. 156, 157, écrit : « Le principe majoritaire se justifie par la difficulté d'en trouver un autre; mais il compromet l'idéal de la volonté collective du peuple ou du gouvernement libre. » C'est une simple « invention pratique ». Bryce, *La République américaine*, Paris, 1901, t. III, p. 499, écrit : « La tyrannie de la majorité n'est pas dans la forme de l'acte qui peut être parfaitement légale, mais dans l'esprit ou l'humeur qu'il révèle, et dans le sentiment d'injustice et d'oppression qu'il évoque dans la minorité. » Balfour redoute les abus tyranniques de la majorité contre les droits et libertés privées : « C'est une tyrannie non moins néfaste que celle des despotes. » *Discours prononcé à Limerhouse, en Irlande*, dans le *Times*, 12 juin 1903. Enfin, Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique*, Bruxelles, 1902, p. 120, 121, écrit : « La minorité doit, au nom de l'ordre légal, s'incliner devant la majorité; mais celle-ci doit, au nom de la justice, s'incliner devant l'intérêt de tous. » Savants ou hommes d'État, les politiques contemporains s'accordent donc à professer que la souveraineté du nombre et de la majorité relève de la suprématie qui appartient toujours au bien commun et au droit. Leur unanime conviction à cet égard donne un splendide commentaire à l'enseignement de Pie IX.

Mais celui-ci eut le mérite de rappeler ces vérités morales dans un temps où le souci de la popularité et l'envie du succès rapide orientait les politiques vers l'adulation du nombre et de la force. Pie IX avait goûté les enthousiasmes populaires aux premiers jours de son règne; mais il connut bientôt la révolution à Rome et l'exil à Gaëte. Il discerna les poussées mauvaises du nombre et de la force, et il sacrifia courageusement la popularité de ses débuts à une douloureuse, mais nécessaire protestation. C'est la gloire de ce pontife, de n'avoir pas flatté la démocratie et d'avoir appliqué l'antique morale chrétienne à contrebalancer la souveraineté du nombre. L'autorité et la loi ne peuvent pas être simplement « l'expression de la volonté générale », comme le porte la *Déclaration des droits de l'homme;* il faut, de plus, que la volonté générale se subordonne au droit et au bien commun.

L'enseignement de Pie IX demeure encore très opportun, car, de nos jours, on va, redisant de tout vote majoritaire : « C'est la loi! Il n'y a plus qu'à s'incliner! » Et si la loi est injuste? Un coup de majorité peut-il être la règle infaillible de la justice? Non! la loi n'est pas « l'expression de la volonté générale », mais de l'ordre raisonnable à établir en vue du bien, soit par la volonté du prince dans une monarchie pure, soit par la volonté du peuple ou de ses représentants, dans une démocratie. V. Maumus, *L'Église et la France moderne*, p. 225, 226.

IX. Léon XIII : la démocratie politique reconnue parmi les formes de gouvernement que l'Église peut accepter. — 1° *La question de principe.* — Dans l'encyclique *Diuturnum*, du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir civil, la démocratie est formellement l'objet de cette reconnaissance; mais Léon XIII prend soin d'en purifier le concept de tout alliage avec la thèse de Rousseau sur la souveraineté première, absolue et inaliénable du peuple. D'après Rousseau, en effet, chaque citoyen fait abandon de toute sa personne et de tous ses droits à toute la multitude, qui, désormais souveraine, lui assure toute protection : tel est l'objet du contrat social : la souveraineté de l'homme isolé sur soi-même se transforme en la souveraineté de tous ensemble sur chacun des associés. Désormais, c'est la volonté de tous, ou, à son défaut, la volonté du plus grand nombre qui est la loi suprême; les divers types de gouvernement, royauté, aristocratie, magistrats populaires, ne sont que les commis et les délégués de la souveraineté universelle. Aussi « quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on demande aux citoyens, ce n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est *conforme ou non à la volonté générale*, qui est la leur : chacun, donnant son suffrage, dit son avis là-dessus, et *du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale.* » Rousseau, *Le contrat social*, l. IV, c. II. Cette doctrine ressemble fort au matérialisme politique déjà condamné dans la proposition 60e du *Syllabus* et celle-ci n'en paraît elle-même que la transposition dans un style rajeuni. Mais la démocratie, grandissant privée de ses véritables éducateurs, trop souvent exploitée par des sophistes et des politiciens, continuait de se griser, en quelque sorte, par les doctrines et par l'esprit du *Contrat social.* C'est à quoi pare Léon XIII : « Bon nombre de contemporains, suivant les traces de ceux qui, au siècle dernier, s'intitulèrent *les philosophes*, prétendent que tout pouvoir vient du peuple; que, par suite, ses dépositaires dans la cité ne le détiennent pas comme leur appartenant, mais ainsi qu'un mandat populaire, et sous cette clause, que la volonté du peuple peut toujours révoquer son mandat. Mais, c'est ce que nient les catholiques : ils rattachent à Dieu le droit de commander, comme à son naturel et nécessaire principe. Toutefois, il importe ici même d'observer que les gouvernants peuvent en certains cas être choisis par la volonté et le jugement de la multitude, sans nulle opposition de l'enseignement catholique. Par ce moyen de l'élection, la personne du prince est désignée, mais les droits du pouvoir ne sont pas conférés : ce n'est pas l'autorité qui est déléguée, mais on décide par qui elle sera exercée. Les diverses formes de gouvernement ne sont pas ici non plus en cause : rien n'empêche l'Église d'approuver le gouvernement d'un seul ou de plusieurs, pourvu qu'il soit juste et qu'il recherche le bien commun. C'est pourquoi, réserve faite de la justice, les peuples ne reçoivent aucune interdiction de se choisir le genre de constitution qui s'adapte le mieux à leur génie propre, aux traditions de leur passé ou à leurs mœurs. »

Cet enseignement de Léon XIII continue bien l'enseignement des scolastiques sur les diverses formes de gouvernement; toutefois, sous la plume de ce pontife si appliqué à reconnaître les signes des temps, la doctrine traditionnelle passe de l'état purement spéculatif et du milieu scolaire, à une application des plus pratiques dans la situation du monde moderne. Et c'est pourquoi aussi elle s'enrichit d'une antithèse vigoureuse entre la participation légitime du peuple au pouvoir et sa souveraineté, telle que Rousseau la supposait. On retrouve le même enseignement dans l'encyclique

Immortale Dei, du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États, § *Sed perniciosa illa* et § *Ejusmodi ne regenda civitate*.

C'est donc une *bienveillante neutralité de l'Église*, que Léon XIII affirme entre les *diverses formes du pouvoir civil* : neutralité, parce que l'Église a reçu de Jésus-Christ, par révélation, les principes de son propre gouvernement, mais non ceux des gouvernements civils; neutralité bienveillante, parce que l'Église reconnaît là des manifestations naturelles de la vie sociale, et donc des lois providentielles, dans l'établissement des pouvoirs politiques.

2° A l'exposé des principes, s'ajoutent, chez Léon XIII, certaines *visées d'application*, puisque, aussi bien, c'est le mouvement démocratique moderne qui lui suggère en fait son enseignement explicite sur l'accession du peuple au pouvoir ou à son partage.

Dans l'encyclique *Immortale Dei*, une brève remarque établit que, « dans certaines époques et sous certaines lois, la participation plus ou moins grande du peuple au pouvoir n'est pas seulement *chose utile* : elle devient *un devoir*. » § *Hæc quidem sunt quæ de constituendis*. Un peu plus tard, le 10 janvier 1890, l'encyclique *Sapientiæ christianæ* définit les *principaux devoirs civiques des chrétiens*. Adressée à l'univers catholique, sans distinction de républiques ou de monarchies, elle atteste par son objet même que, partout, la valeur individuelle et morale de l'homme, l'action privée et publique du citoyen devient par elle-même un facteur de la prospérité et du bien commun. Tandis que Grégoire XVI s'adressait encore aux princes comme aux « pasteurs et tuteurs des peuples » (encyclique *Mirari vos*), Léon XIII s'adresse aux citoyens qui, dans les monarchies comme dans les républiques, représentent presque partout maintenant l'accession du peuple au pouvoir dans une mesure ou dans une autre. De tels enseignements sont venus à leur heure, dans le temps où le suffrage universel s'établit ou se conquiert par degrés, et où l'Église elle-même réclame l'action publique de ses fidèles pour la défense de ses droits qui sont les leurs. Des devoirs civiques plus grands, plus compliqués et plus généraux s'imposent, en effet, dans toute société, que ne gouvernent plus de rares privilégiés, nobles de naissance, capacités légales ou censitaires.

3° Léon XIII eut enfin à résoudre, dans le *concret*, le cas de conscience national de la démocratie politique en France. Comme il le dit lui-même dans sa *Lettre à Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse* (28 mars 1897), il voulut approprier les maximes traditionnelles des grands docteurs et du saint-siège, à l'état de la France, en matière d'obéissance aux pouvoirs établis. L'encyclique au clergé de France, du 16 février 1892, enseignait la reconnaissance du régime établi, la République, comme un devoir envers le bien commun. § *Or, cette nécessité sociale*, § *Par conséquent*. L'encyclique aux cardinaux français, du 3 mai suivant, résumait cette doctrine — on s'en souvient, si controversée dans la presse dite conservatrice : « Lorsque, dans une société, il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ces motifs et en ce sens que nous avons dit aux catholiques français : « *Acceptez la République*, » *c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-la; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu*. »

Ainsi, par le fait de son établissement et de sa mise en œuvre, une démocratie bénéficiait de la doctrine traditionnelle sur l'acceptation des pouvoirs constitués. Le pape rappelait que d'autres régimes en d'autres temps avaient de même profité de cette doctrine : « Ainsi fut accepté, en France, le premier Empire, au lendemain d'une effroyable et sanglante anarchie; ainsi furent acceptés les autres pouvoirs, soit monarchiques, soit républicains, qui se succédèrent de nos jours. » On sait, d'ailleurs, avec quelle délicatesse Léon XIII reconnut la pleine liberté des préférences théoriques ou personnelles en matière politique; avec quelle fermeté il indiqua les changements à obtenir dans la législation de la République en matière de questions religieuses ou de questions mixtes; l'une et l'autre réserve dégagent d'autant mieux la reconnaissance du fait démocratique, là où il s'incarne dans un régime établi, et la validité des droits issus de cet établissement.

X. LÉON XIII : L'ÉDUCATION MORALE DE LA DÉMOCRATIE; PROBLÈMES CONNEXES. — L'encyclique *Longinqua Oceani*, du 6 janvier 1895, aux évêques d'Amérique, rappelle fortement le besoin spécial qu'une démocratie a de citoyens honnêtes, et, par suite, la nécessité qu'elle éprouve d'une éducation morale pénétrée de religion. « S'il s'agit de l'ordre civil, c'est un fait acquis et reconnu, que, spécialement dans un État populaire comme le vôtre, il est d'une grande importance que les citoyens soient probes et de bonnes mœurs. Dans une nation libre, si la justice n'est pas universellement en honneur, si le peuple n'est pas souvent et soigneusement rappelé à l'observation des préceptes de l'Évangile, la liberté elle-même peut lui être funeste. Aussi, que tous les membres du clergé qui travaillent à l'instruction du peuple traitent avec netteté les devoirs des citoyens, de façon à persuader les esprits et à les pénétrer de cette vérité, qu'il faut, dans toutes les fonctions de la vie civile, loyauté, désintéressement, intégrité. En effet, ce qui n'est pas permis dans la vie privée ne l'est pas non plus dans la vie publique. » § *De rerum genere civili*.

Dans ces conseils, les allusions sont claires aux pratiques immorales des politiciens et des partis en Amérique. Elles ne le sont pas moins dans le *Discours* du 8 octobre 1898 *aux pèlerins ouvriers français*; mais cette fois elles visent les périls moraux de la démocratie sous leur forme spécialement française : « Puisque vous venez de faire allusion à la démocratie, voici ce qu'à ce sujet nous devons vous inculquer... Si la démocratie veut être chrétienne, elle donnera à votre patrie un avenir de paix, de prospérité et de bonheur. Si, au contraire, elle s'abandonne à la révolution et au socialisme; si, trompée par de folles illusions, elle se livre à des revendications destructives des lois fondamentales sur lesquelles repose tout ordre civil, l'effet immédiat sera, pour la classe ouvrière elle-même, la servitude, la misère, la ruine. »

Ces enseignements pontificaux laissent apercevoir, en France comme en Amérique, une *véritable crise morale de la démocratie dans l'ordre politique* : doctrines subversives et personnel corrompu. C'est une crise constatée par des observateurs de tout pays et de tout bord. En dehors des milieux catholiques elle inspire de nos jours une copieuse littérature : Barni, *La morale dans la démocratie*, Paris, 1885; Jules Payot, *L'éducation de la démocratie*, Paris, 1897; Léon Bourgeois, *L'éducation de la démocratie*, Discours, 1897; *Solidarité*, 1898. Voir aussi les ouvrages déjà cités de Bryce, *La République américaine*, et de Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique*.

Des catholiques français poursuivent l'éducation morale de la démocratie comme nécessaire à son organisation politique et sociale. Ils ont le vif sentiment des ressources propres au catholicisme pour cette œuvre de vie : l'irréligion propagée dans les masses leur apparaît un crime contre le peuple et la destruction même de ses capacités à bien se gouverner. Fonsegrive, *Catholicisme et démocratie, La crise sociale*, p. 494, 496; Marc Sangnier, *L'esprit démocratique*,

Paris, 1906; *Qui fera la démocratie,* Paris, 1906; *La lutte pour la démocratie,* Paris, 1908; Georges Renard, *Sept conférences sur la démocratie,* Paris, 1907; Louis Brouard, *Petit catéchisme du démocrate,* Paris, 1908. D'autres catholiques, il est vrai, combattent vivement les méthodes, les tendances, les doctrines du *Sillon.* Emmanuel Barbier, *Les idées du Sillon.* A quoi répond Jean Desgranges, *Les vraies idées du Sillon.* Cf. Albert Schatz, *L'individualisme économique et social,* Paris, 1908. Le chapitre, intitulé : *Libéralisme et christianisme,* analyse les idées directrices de la démocratie chrétienne avec beaucoup d'impartialité.

Ces idées même se propagent dans les milieux qui ne sont point spécifiquement démocratiques : « En fait, l'Association catholique de la jeunesse française poursuit l'œuvre sociale de M. de Mun et de M. de la Tour du Pin « en la démocratisant », comme l'a dit M. Georges Piot, son jeune et très compétent historien. « Aristocratique dans ses origines, l'A. C. J. F. est démocratique dans ses tendances. » T. Cheminat, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1908, p. 72. Voilà un signe que le problème de l'éducation morale de la démocratie s'impose de nos jours universellement. Il aura eu sans doute ses pionniers, plus ardents que mesurés, auxquels M. Schatz reconnaît de l'instabilité et de la confusion dans les doctrines économiques, mais qui auront forcé l'attention et ouvert une voie où il est du devoir des esprits sages de s'avancer avec leur sagesse, courageusement, pour aider le peuple à connaître les devoirs que lui imposent ses droits et ses vœux.

Une situation est donc faite, où l'organisation du régime démocratique et le problème moral de l'éducation civique sont étroitement connexes. Le suffrage universel existe en France; ailleurs, il se prépare ou se conquiert; il se réalise ou se poursuit généralement en des conditions qui n'assurent aux électeurs, pris en masse, aucune garantie de sagesse et d'équité dans leurs choix, et qui les placent à la merci de politiciens, de comités, de clans exploiteurs, vivant de la chose publique comme d'un métier lucratif. Il y a là une question d'organisation légale et constitutionelle, relevant en soi, non pas de la théologie et de la morale, mais de la science sociale et politique. Néanmoins celle-ci constate l'imprescriptible nécessité du facteur moral et religieux dans la vie civique; elle découvre aussi l'insuffisance des pures exhortations morales et religieuses, si une situation mal établie et corruptrice en combat les effets ou les énergies. C'est pourquoi il importe de considérer ici quelles sont les *conditions normales des vertus civiques* dans une démocratie, *au point de vue des institutions.* Ces notions de science pure deviennent d'un *intérêt moral et religieux très manifeste,* une fois dûment constaté que telles et telles institutions imposent aux citoyens des devoirs hors de toute proportion avec leur dose exigible de sagesse et de justice, et que d'autres proportionnent bien ces devoirs à leurs capacités ou même développent ces dernières. Si la *justice distributive,* comme l'appellent les théologiens, consiste précisément à répartir les charges et avantages de la vie politique à proportion des capacités, le problème de l'organisation civique n'intéresse pas moins la morale que la science. Et c'est pour cette raison que, rapidement, nous indiquons ici ses principales données et la littérature à consulter pour le résoudre.

1° C'est un fait constaté que dans les affaires des *communes rurales,* l'assemblée universelle des citoyens domiciliés constitue le meilleur juge du bien commun, le plus intéressé au bon emploi des fonds, le plus incorruptible de sa nature. Voilà pourquoi la *commune rurale* n'est pas seulement le terrain naturel de la démocratie sous sa forme la plus directe, mais encore son *école primaire et son école d'application* la meilleure. L'éducation civique, donnée par le pédagogue et par le manuel, demeure verbale et ne forme pas le jugement, tandis que le sens pratique se développe, et, avec lui, l'équité, le dévouement au bien commun, là, où, dès leur enfance, les citoyens ont vu leurs pères et leurs grands frères activement gérer pour leur part les intérêts de la commune. Voir les ouvrages cités, col. 276.

2° Ce que la commune rurale est pour le paysan, le *syndicat professionnel* le devient pour l'ouvrier industriel, dans la mesure où ce syndicat se dégage des bavardages révolutionnaires, des menées politiciennes et s'occupe sérieusement des intérêts du métier. C'est là que l'ouvrier se forme à la sagesse pratique et à l'amour pratique du bien commun, à la prudence et à la justice, vertus maîtresses du citoyen dans la démocratie. C'est là qu'il s'habitue à une action intelligente et informée, disciplinée et personnelle, en vue de son bien et de ses droits; là enfin que s'élèvent, par la gestion des charges corporatives et par l'ensemble d'études et de démarches qu'elles réclament, de véritables *aristocrates naturels,* élite morale et sociale, qui représente au plus haut degré les aspirations et les capacités de la classe ouvrière. Les ouvrages déjà cités de Howell, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions,* et de Paul Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* exposent des faits probants sur cette valeur éducative du syndicat professionnel. On consultera aussi utilement Paul de Rousiers, *Le Trade-Unionisme anglais, Une nouvelle enquête sur le Trade-Unionisme,* dans *La science sociale,* 1896, t. XXI, p. 181 sq.; *Le congrès des Trade-Unions à Belfast,* 1893, t. XVI, p. 239, 241. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1877, 1878.

Les syndicats professionnels présentent ainsi le mode de groupement le plus favorable au développement de la prudence et de la justice dont les ouvriers ont besoin pour exercer leurs droits civiques dans la démocratie. Ce n'est pas que le syndicat n'ait ses dangers, ses tentations de violence ou de tyrannie; mais la pratique des intérêts professionnels, leurs exigences de transaction et d'entente avec les patrons, la formation individuelle de la conscience morale et religieuse, constituent autant de forces supérieures dont les plus anciennes des Trade-Unions ont expérimenté les bienfaits. C'est par l'ensemble de ces ressources organiques que le mouvement syndical vraiment professionnel appelle de soi la sympathie de l'Église et le concours de son action morale, par le moyen des ouvriers croyants. De même et par la réciproque, l'Église appelle l'action éducative du syndicat; elle la désire à titre de condition sociale qui moralise le mieux la classe ouvrière, dans l'exercice de la démocratie. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1871.

3° Les vertus civiques de la démocratie réclament aussi le *gouvernement local et autonome des communes urbaines,* des circonscriptions de *pays* ou de *province,* parce que ce sont là des groupes naturels et particuliers, dans l'ensemble d'une grande nation, et que les *intéressés directs* sont mieux portés que qui que ce soit à la gestion honnête, appliquée et bien informée, de leurs propres affaires. Ici encore, nous nous retrouvons dans le domaine spécial de la sociologie ou de la science politique; mais l'existence du gouvernement local intéresse la morale par les services qu'il rend au bien commun, et par sa haute valeur éducative. Tandis que les parlements nationaux légifèrent de loin, de trop loin et uniformément, maladroitement, pour des populations trop nombreuses, trop disparates, trop dissemblables dans leurs besoins, Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique,* p. 239, 240, « il est dans la nature des choses, que le gouvernement parlementaire, pliant sous un fardeau trop lourd, et incapable de tout faire à lui seul, ait à ses côtés des rouages

auxiliaires pour le soulager et obtenir une meilleure répartition des tâches. Le mode de distribution le plus rationnel est celui qui accorde à *des catégories de personnes le soin de s'administrer elles-mêmes pour des catégories d'intérêts qui leur sont propres* en raison de l'homogénéité de leur vie, de leurs occupations, de leurs tendances ou de leurs qualités spéciales. » Prins, *loc. cit.*, p. 240. — Alors, tandis que l'État ou le parlement décongestionne ses pouvoirs, on voit s'épanouir dans nos grandes nations à intérêts compliqués et de vie intense, « une floraison touffue d'associations variées, constituées en vue de l'utilité publique : universités, instituts scientifiques, charitables, religieux, artistiques; sociétés pour la fourniture du gaz, de l'électricité, de la chaleur, de l'eau; sociétés de transports, d'épargne, de crédit, d'assurances; mutualités, ligues contre l'alcoolisme ou pour la protection des animaux, ou pour la moralité publique ou pour la poursuite de certains délits; chambres libres de commerce, d'industrie, de travail, d'agriculture; sociétés coopératives, etc.» Prins, *loc. cit.*, p. 256. Gladstone disait en 1892 : « Plus les années s'accumulent sur moi, plus j'attache de prix aux institutions locales. C'est par elles que nous acquérons l'intelligence, le jugement, et que nous nous rendons aptes à la liberté. Sans elles, nous n'aurions pu conserver nos institutions centrales, » cité par Prins, p. 260, et par Ferrand, *Les peuples libres*, p. 97.

Les avantages éprouvés du gouvernement local consistent à initier les citoyens qui en sont chargés à l'étude expérimentale et au soin *concret* des intérêts locaux : services publics, comme la justice, la police, les écoles, la bienfaisance, l'hygiène; services techniques accessoires, comme routes, ponts, bâtiments, égouts, voirie; on procède par commissions d'étude et d'inspection, visites personnelles d'enquête, préparation de rapports et de projets, toujours dans la sphère des besoins communs et immédiats à un groupe dont on est membre sur place. Aussi, à l'éloquence grandiloquente et théâtrale des politiciens, se substituent le travail utile et de sobres discours. Les sujets à traiter sont familiers et donnent fréquemment l'occasion de pratiquer la bienveillance, le dévouement, la pitié. C'est pourquoi des écrivains autorisés comme Prins, Grey, Von Mohl, Bryce, considèrent unanimement le gouvernement local comme développant l'amour intelligent du bien public chez ses agents. C'est donc une *institution de haute valeur morale.* Elle favorise d'ailleurs beaucoup moins le mauvais esprit de clocher et la fatuité des grands hommes de petits trous que le régime de la tutelle administrative et de la centralisation absolue. C'est dans ce régime à subalternes irresponsables et sans initiative, et à favoritisme, que brillent le plus les beaux parleurs humanitaires, vaniteux de la faveur officielle dont ils jouissent. Au contraire, c'est d'abord sur le modeste champ des affaires municipales, cantonales, provinciales, et des associations de bien public, que se façonnent, s'éprouvent, se distinguent peu à peu les futurs hommes d'État. Si la commune rurale et le syndicat ouvrier peuvent se considérer comme les écoles primaires naturelles de la capacité et de la vertu civiques dans la démocratie, les institutions diverses du gouvernement local en réalisent pour ainsi dire les *écoles supérieures.* Avec leurs fonctions électives et gratuites, ces institutions ne consacrent pas de privilèges en faveur des riches, parce qu'elles n'offrent pas de ces complications d'affaires, qui, dans le gouvernement central, exigent des spécialistes absorbés par la fonction. Le gouvernement local ne prend que des heures intermittentes pour des mandats temporaires. Prins, *loc. cit.*, p. 273, 274; Levasseur, *Questions ouvrières et industrielles en France sous la troisième République,* Paris, 1907. D'ailleurs, on commence, aux États-Unis, à doter certaines charges du gouvernement local d'une indemnité journalière, équivalente au salaire moyen d'un bon ouvrier, de manière à ce que ceux-ci ne se trouvent point, en fait, évincés de ces charges. Goodnow, *Comparative administrative Law*, t. I, p. 232.

A côté de ses agents, le gouvernement local assagit et moralise aussi les masses, dont il protège et sert les intérêts par des mesures pratiques, avantageuses pour tous. Au lieu de griser la classe populaire avec des mots capiteux, de l'associer à des haines de clan, comme le font les politiciens — les représentants des libertés locales donnent satisfaction à de justes désirs, intéressent l'opinion à des questions positives et pratiques d'intérêt et de droit, portées à la connaissance de tous par des débats publics, des articles et informations de presse. Celle-ci prend là un ton sérieux et rassis. A ce point de vue, Guizot et Gneist attachent le plus grand prix aux organes et aux fonctions du gouvernement local. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif,* Bruxelles, 1851, t. I, p. 180 sq.; Gneist, *Die Preussische Kreisordnung,* Berlin, 1870, p. 23 sq. Par ces dispositions qu'il réalise dans les masses, comme par les services qu'il réclame, le gouvernement local élimine le politicien et sa « politique alimentaire », pour installer à leur place des notabilités communales, cantonales, provinciales, qui ne se classent pas en partis, mais qui se groupent selon les cas et les affaires. Macy, *Our government,* Boston, 1902, p. 231; Shaw, *Municipal government in Great Britannia,* dans *Political science Quarterly,* t. x, p. 200 sq.; Fox, *County Council as it works,* dans *Yale Review,* 1895, 1896, p. 87; Prins, *loc. cit.*, p. 262, 263; Maurice Vauthier, *Le gouvernement local de l'Angleterre,* Paris, 1895; Blacke Odgers, *Local government,* Londres, 1901.

4° L'éducation morale du peuple ne s'achèvera pas, dans l'ordre politique, sans une réforme et une organisation du *suffrage universel.* Ici encore, nous énonçons une proposition de science sociale et non de théologie; mais cette proposition nous fournit des données nécessaires pour l'efficacité de l'enseignement moral et chrétien du devoir civique à notre époque. Et c'est pourquoi, l'on ne saurait trop encourager les théologiens à étudier un problème que non seulement les savants purs ou les hommes politiques approfondissent, mais sur lequel les travaux des *catholiques sociaux* en France, et de la revue *L'association catholique* ont accumulé de précieuses études depuis trente ans.

Une nation n'est pas la poussière d'individus que Rousseau imaginait formant l'État, à l'exclusion de tout groupe intermédiaire, en transportant peut-être une vue superficielle et faussée des *Landsgemeinden,* dans une théorie pire encore de la société politique en général. Cette théorie fut appliquée par la Révolution, en haine des corps privilégiés de l'ancien régime, et au grand dommage de l'éducation civique des Français. Une grande nation surtout est un ensemble complexe de groupes naturels. Les uns se fondent sur le travail, le domicile, le voisinage commun d'un certain nombre de familles, et ce sont les communes rurales, dépositaires des intérêts agricoles dans toute la nation. D'autres groupes se fondent sur la communauté de travail en des endroits pourtant divers et même distincts; et ce sont les ouvriers des mines, des transports, de l'industrie, avec leurs syndicats ouvriers, et les patrons, syndiqués aussi; le commerce, les professions libérales, les corps universitaires constituent également des groupes distincts par nature, et dont le bon fonctionnement est utile à toute la nation. La propriété aussi bien constitue pour sa part une classe de spécialistes et d'intérêts nationaux, lorsque le sol d'un pays et ses méthodes agricoles, scientifiques et soignées demandent et produisent le type du grand propriétaire. C'est à l'intérieur de tous ces *groupes professionnels,* que les individus vivent

quotidiennement; c'est des fonctions complémentaires, exercées par chacun de ces groupes, harmonisées entre elles avec justice pour tous et entre tous, que résulte la paix, que ressort le bien commun. Aussi, la nation appelée à se gouverner par ses représentants, selon le système démocratique, ne sera représentée que par les représentants de ces groupes et intérêts divers. Et où, et par qui seront-ils mieux choisis, avec une meilleure connaissance des personnes et des choses, que par les membres de la profession? Nos circonscriptions d'arrondissement confondent des électeurs de toute catégorie dans le choix de personnes inconnues d'eux, et sur des énoncés de programmes où 99 citoyens sur 100 sont incompétents, car il ne s'agit de rien moins que d'un programme total de gouvernement pour toute la nation! Aussi peut-on appliquer au suffrage universel, tel que nous l'avons et qu'il existe en d'autres pays, ce qu'on a dit des élections présidentielles aux États-Unis: « Les organisateurs ne consultent pas l'opinion publique; ils la créent. Ils la manipulent, la pétrissent, la séduisent, la corrompent, la dominent, la suggestionnent de mille manières. La désignation en est faite, non parce que la foule est là, mais quoiqu'elle soit là, non par sa décision, mais parce que des comités d'une dévorante activité ont décidé pour elle. » Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris, 1903; Macy, *Our government*, Boston, 1902, p. 244. Aussi, une démocratie parlementaire, qui repose sur le suffrage universel brut et amorphe, n'est qu'une démocratie de façade, menée effectivement par des minorités politiciennes. Ch. Benoist, *La crise de l'État moderne*, Paris, 1897, p. 26, 27; *Sophismes politiques de ce temps*, Paris, 1895; Em. Lahovary, *Histoire d'une fiction, le gouvernement des partis*, Bucarest, 1897; sir Henry Summer Maine, *Essais sur le gouvernement populaire*, trad. franç., p. 145, 157; Georges Goyau, *Autour du catholicisme social*, 2e série, 1901, p. 46, 54. Régime d'incompétence chez l'électeur et de corruption chez les faiseurs d'élection, tel est le bilan moral, désormais acquis, à la charge du suffrage inorganique. Et comme, d'autre part, tout le monde s'entend à reconnaître l'impossibilité pratique de revenir au suffrage restreint — par exemple, Benoist, *De l'organisation du suffrage universel*, p. 28, 30; de Lamarzelle, *Démocratie politique*, p. 7, 8, n. 1 — la conclusion est qu'il faut organiser le suffrage universel.

Le problème de l'éducation civique et morale nécessaire à la démocratie engage donc ce dernier problème, que M. Charles Benoist a magistralement traité dans son ouvrage sur *L'organisation du suffrage universel*. Il y examine: 1° les expédients et palliatifs compatibles avec la forme actuelle: éducation des électeurs, vote obligatoire; 2° les changements de forme accidentels: scrutin de liste ou d'arrondissement; vote secret ou public; limitations des dépenses électorales; 3° les changements minimes en substance: l'âge, le domicile, le minimum de capacité; 4° les combinaisons: suffrage à plusieurs degrés et vote plural; 5° la représentation proportionnelle des opinions; 6° la représentation réelle du pays. Relativement à celle-ci, M. Benoist étudie: 1° les fondements théoriques et philosophiques de la représentation professionnelle; 2° ses fondements historiques; 3° ses éléments dans les législations existantes: survivances ou formes anciennes; formes mixtes ou renouvelées; formes nouvelles ou progressives. L'ouvrage se termine par un essai d'application à la France. Il est à lire et à méditer par tous les *moralistes*, qui, sans sortir de leur compétence, voudront sortir néanmoins des généralités et des lieux communs, sur la réforme du suffrage universel et de ses mœurs. De même que, au traité de la justice et des contrats, le théologien doit connaître un bon nombre de lois civiles et de théories juridiques, de même, au traité des *Devoirs civiques*, encore à faire, le théologien devra connaître les institutions qui assureraient le mieux sa compétence et sa probité au suffrage populaire, et, par suite, les études techniques de science sociale et de science politique nous sont, de par nos devoirs, aussi indispensables que celle de l'anthropologie ou de toute autre science auxiliaire. Nous y gagnerons une précision et une sérénité d'esprit strictement nécessaires à la valeur de nos jugements moraux sur le régime politique nommé démocratie.

XI. L'ENCYCLIQUE *DE CONDITIONE OPIFICUM* ET LA DÉMOCRATIE COMME MOUVEMENT SOCIAL. — On peut appeler ce document la *charte pontificale de la démocratie*, en prenant ce terme dans le sens dérivé de *mouvement social pour l'amélioration de la vie chez les ouvriers*. Dans l'exorde, Léon XIII résume vigoureusement les causes du redoutable conflit que le XIXe siècle vit naître dans la société: 1° progrès nouveaux de l'industrie et méthodes nouvelles des arts mécaniques; 2° altération des rapports entre patrons et ouvriers; 3° concentration des richesses entre les mains du petit nombre et indigence de la multitude; 4° opinion plus grande que les ouvriers ont conçue d'eux-mêmes et leur union plus compacte; 5° corruption morale. Cette énumération place fort exactement la révolution technique et industrielle opérée par le machinisme au premier rang des facteurs qui ont produit l'antagonisme actuel des classes; viennent ensuite les faits de concentration ouvrière, de concentration patronale et de démoralisation dont les économistes et les politiques ont, comme Léon XIII, reconnu l'enchaînement. Mais le pontife annonce de suite le haut point de vue de *justice* qui domine son intervention: « préciser avec justesse les droits et les devoirs qui doivent à la fois commander la richesse et le prolétariat, le capital et le travail. Le problème n'est pas sans danger, parce que trop souvent des hommes turbulents et astucieux cherchent à en dénaturer le sens et en profitent pour exciter les multitudes et fomenter des troubles. Quoi qu'il en soit, nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées. » Ces dernières paroles sont absolument neuves: si, d'un côté, Léon XIII ne reste pas moins sévère aux violences et aux excitations révolutionnaires que Grégoire XVI ou Léon XII, d'autre part, il bénéficie de soixante années où le conflit social, se prolongeant, fut observé, étudié, apprécié par de nombreux esprits, notamment par ces économistes ou ces hommes d'action catholiques, si justement appelés les précurseurs du mouvement social catholique ou ses premiers initiateurs. Victor de Clercq, *Les doctrines sociales catholiques en France, depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, Paris, 1905, 2 brochures. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1870, 1871. Depuis les écrivains contre-révolutionnaires, comme Joseph de Maistre et Bonald, en passant par Chateaubriand, Ballanche, Lamennais, Lacordaire, Montalembert, le comte de Coux, Villeneuve-Bargemont, Louis Veuillot, Ozanam, jusqu'à Gratry, Charles Périn, René de la Tour du Pin, le comte de Mun, Ketteler, Vogelsang, Decurtins, etc., l'application des principes évangéliques à l'amélioration physique, sociale et morale de la vie ouvrière devint de plus en plus un sujet d'études et un principe d'action. Par l'organe d'une élite de croyants et de penseurs, l'Église enseignée sollicitait implicitement l'autorité pontificale à se prononcer sur cette cause majeure. Des gens même du dehors, comme Buchez et son école, d'anciens saint-simoniens, comme le banquier israélite Isaac Pereire, sollicitaient expressément une action nouvelle de la papauté. « Jamais œuvre plus digne d'elle, plus conforme à l'enseignement de son divin maître ne

s'est offerte à la sollicitude de l'Église. N'est-elle pas, par son principe même, la mère de tous les petits, la protectrice des opprimés? Après avoir détruit l'esclavage antique et le servage féodal, l'Église doit encore améliorer le sort de l'ouvrier moderne. » Isaac Pereire, *La question religieuse*, Paris, 1878, cité par Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie*, p. 8, 9. Aussi, quand Léon XIII eut répondu à ces aspirations par l'encyclique *De conditione opificum*, un observateur, étranger à la foi, mais clairvoyant, reconnut là un contact délibéré avec le monde nouveau du travail et de l'industrie, un contact nouveau lui-même, bien que conforme aux traditions constantes de l'Église. Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église*, Paris, 1893, p. 104, 119, 159, 162, 164, 170. Conformément à la justice et à la charité chrétiennes, le pontife blâmait l'individualisme de la Révolution, qui « avait détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes », et, de la sorte, « livré à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée, les ouvriers isolés et sans défense. »

En regard de cette « misère imméritée », Léon XIII considère la puissance des spéculateurs qui accaparent les affaires, la concentration des entreprises et des marchés aux mains d'un petit nombre de riches et d'opulents, « qui imposent un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. »

L'état de la question ainsi posé, l'encyclique se divise en quatre parties : 1° l'action des socialistes; 2° l'action de l'Église, § *Confidenter ad argumentum aggredimus;* 3° l'action de l'État, § *Jam vero quota pars remedii;* 4° l'action des patrons et des ouvriers, § *Postremo domini ipsique opifices.*

1° *L'action des socialistes* vise toute à organiser la propriété collective du sol et des moyens de travail. Elle « n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant par le fait même tout espoir d'améliorer leur situation. » Donc, solution nuisible. De plus, injuste : l'individu serait lésé dans son droit naturel de posséder par lui-même les moyens qu'il prévoit nécessaires à sa vie, et les fruits du travail qu'il entreprend à ses fins. « Et qu'on n'en appelle pas à la providence de l'État, car l'État est postérieur à l'homme, et avant qu'il pût se former, l'homme déjà avait reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence. » A ce propos, réfutation occasionnelle de la *nationalisation du sol.* De ce que Dieu donna la terre au genre humain, il ne s'ensuit pas qu'il la livra à celui-ci comme à l'unique propriétaire collectif, mais simplement qu'il laissa la délimitation des divers types de propriété à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. De plus, le travail de défrichement, de culture et d'amélioration incorpore à la terre une fécondité et une plus-value tellement inhérentes à elle qu'on ne saurait en jouir sans posséder la terre elle-même. *Injuste encore pour la famille,* la doctrine socialiste, car elle ôte à son chef le moyen d'élever ses fils et de leur constituer un patrimoine. Léon XIII, à ce propos, revendique fortement l'autonomie de la famille dans l'État, et la supériorité de ses droits dans la sphère de sa fin propre et immédiate, pour le choix et l'usage de tout ce que veulent sa conservation et son indépendance. § *Quod igitur demonstravimus.* Injuste enfin *pour la société entière,* le régime socialiste amènerait « une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens », priverait le travail et le talent du stimulant nécessaire de la propriété et réaliserait, « à la place de l'égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénûment, dans l'indigence et la misère. » D'où Léon XIII conclut *que le premier fondement à poser pour tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée.* Toute la critique du socialisme par l'encyclique tend à l'établissement de ce principe, qui est la contradictoire du principe socialiste, malgré les atténuations de prudence et de politique apportées à ce dernier par les maîtres du socialisme. Voir COMMUNISME, t. III, col. 592, 593.

2° *L'action de l'Église,* continue Léon XIII, enseigne d'abord le respect des inégalités de condition qui sont le résultat naturel des différences de talent, d'habileté, de force, et qui tournent au bien de tous, en diversifiant les fonctions à mesure des aptitudes. C'est la réprobation par l'Église des abus de la tendance égalitaire. En dehors même des catholiques, cette réprobation se rencontre également vigoureuse. Prins fait consister « l'utopie égalitaire » dans la « tendance à l'égalité des conditions. » *De l'esprit du gouvernement démocratique,* p. 7. Bouglé observe qu'on ne saurait considérer l'égalité naturelle des hommes sans tenir compte de la valeur individuelle des personnes, si différentes de qualités et de mérites. *Les idées égalitaires,* Paris, 1901, p. 22, 27. Bryce décrit le respect des notoriétés et des valeurs individuelles qui s'allie toujours chez les Américains au sentiment très vif de l'égalité naturelle, civile et politique. *La République américaine,* t. IV, p. 522, 539. C'est donc un fait de nature et un principe de juste différenciation, que Léon XIII maintient dans l'ordre social, contre les excès de l'égalitarisme.

Il prémunit aussi le peuple contre l'espérance fallacieuse de posséder un paradis terrestre sans douleur ni travail et contre le principe antisocial de la lutte des classes. § *Illud itaque statuatur primo loco;* § *Est illud in caussa, de qua dicimus.* Cf. Léon Poinsard, *La guerre des classes peut-elle être évitée?*

L'Église, au contraire de ce faux principe, rapproche les classes en leur prêchant à chacune *la justice dans son état :* à l'ouvrier, de fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et juste; de ne point léser son patron dans ses biens et dans sa personne; de ne point soutenir ses revendications avec violence et par l'émeute; de fuir les discoureurs artificieux qui le corrompent avec des espérances exagérées et des promesses irréalisables. Aux patrons, de respecter la dignité de l'homme et du chrétien dans l'ouvrier, d'honorer le travail comme un noble moyen de sustenter sa vie; de payer le salaire intégralement et fidèlement, et un juste salaire; de respecter et de favoriser l'épargne du pauvre.

L'Église veut même rapprocher les classes jusqu'à une certaine amitié. § *Sed Ecclesia tamen.* La base chrétienne de cet intime rapprochement consiste dans le sens vrai de la vie, qui montre le danger de la richesse pour la vie éternelle, et l'essentielle nécessité de bien se préparer à celle-ci par le bon usage, soit de la pauvreté, soit de la richesse. Avec ce sens chrétien de la vie, les riches distinguent aisément entre leur droit de possession, qui est personnel, et leur droit d'usage, qui se limite personnellement au nécessaire et au convenable. Ils doivent leur superflu aux pauvres, à titre de charité fraternelle. Léon XIII cite à ce propos saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXII, a. 4; q. LXVI, a. 2. Le sens chrétien de la vie montre également à tous qu'ils sont comptables de leurs talents envers le bien public. S. Grégoire le Grand, *Homil.*, IX, *in Evang.*, n. 7, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1109. Aux pauvres finalement, il enseigne l'estime d'un état où a vécu Jésus-Christ et pour lequel il garde de tendres prédilections.

L'Église enfin tourne l'amitié des classes en une vraie fraternité, § *Quos tamen si christianis,* par les dogmes de la création et de l'adoption divine, de la fin dernière, de la rédemption. Tous également créés, adoptés, sauvés, béatifiés par le même Dieu, les riches et les pauvres sont une même famille de frères, dont Jésus-Christ est le premier-né.

Et Léon XIII termine cette seconde partie de l'encyclique par l'exposé des mœurs et des institutions historiquement issues de ces croyances et de ces doctrines.

3° *Action de l'État.* — § *Jam vero quota pars remedii,* Léon XIII déclare parler dans l'hypothèse de l'État chrétien, constitué selon les préceptes de la raison naturelle et de l'Évangile.

L'État agira d'abord par l'économie générale des lois et des institutions, sans excepter les ouvriers de son action : c'est son office de servir l'intérêt commun par des mesures générales. Il agira ensuite directement pour le bien propre des ouvriers, qui sont des citoyens aussi bien que les riches, et qui ont droit à la protection de leur travail comme les riches à celle de leur propriété. C'est l'exigence de la justice *distributive.* Les ouvriers y possèdent un titre spécial comme facteurs de la richesse nationale : les gouvernants ont le devoir d'intervenir dans les questions ouvrières, dès que la paix publique est menacée par les grèves, que la religion des ouvriers est violentée, que les ateliers mélangent les sexes; que les conditions du travail sont iniques; « dans tous ces cas, il faut absolument appliquer dans de certaines limites la force et l'autorité des lois; les limites seront déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni *rien entreprendre au delà de ce qui est nécessaire* pour *réprimer les abus et écarter les dangers.* » C'est donc au nom de l'*égalité civique* et de la *justice distributive,* que Léon XIII approuve l'intervention des gouvernements dans la question ouvrière; toutefois, dans la protection des droits privés, l'État doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. « La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique [*minus eget tutela publica*]. La classe indigente, au contraire, sans richesses pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. Que l'État se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs, qui appartiennent à la classe pauvre en général. *Quocirca mercenarios, cum in multitudine egena numerantur, debet cura providentiaque singulari complecti respublica.* »

Les expressions « tutelle publique » et « providence des travailleurs » semblent ici forcer le sens des expressions latines. *Tutela publica* veut dire protection de l'État et non tutelle; *cura providentiaque,* c'est le *soin et la prévoyance.* Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* p. 121. La traduction officielle demande ici à être contrôlée par le texte. Il n'en demeure pas moins certain que Léon XIII regarde les gouvernements comme tenus en justice à une protection spéciale des droits de l'ouvrier, et à une prévoyance non moins spéciale des mesures à prendre en leur faveur, partout où ils se trouvent menacés ou lésés.

Suit une énumération des cas sujets à cette intervention : 1° au bénéfice des intérêts généraux : *protéger la propriété* contre les attaques violentes, empêcher les *grèves* d'entraver les *affaires* et *la paix;* 2° au bénéfice des ouvriers directement : sauvegarder les intérêts de leur vie éternelle, car, en cela, ils sont les égaux des riches et des princes, et par suite leur assurer le *repos dominical;* veiller à la *durée du travail* et aux *intervalles de repos,* selon la nature des industries, les saisons, l'âge, le sexe des ouvriers; n'admettre pas de *trop jeunes enfants* dans les ateliers; interdire aux *femmes* tout engagement contraire à leurs devoirs maternels; veiller à la *justice du salaire.*

Le salaire n'est juste que s'il procure à l'ouvrier les moyens d'existence qu'il attend de son travail. « Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire; au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste. » Cependant, « de peur que dans ces cas et d'autres analogues, comme dans ce qui concerne la journée de travail et les soins de la santé des ouvriers dans les mines, les pouvoirs publics n'interviennent importunément, vu surtout la variété des circonstances, des temps et des lieux, il sera préférable qu'en principe la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats dont nous parlerons plus loin, ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, même, si la cause le réclamait, avec le secours et l'appui de l'État. »

Après le salaire, l'*épargne,* que l'État doit favoriser par des lois favorables elles-mêmes à la propriété, dans les masses populaires, par des impôts modérés. On y gagnerait une plus juste répartition de la richesse, le rapprochement des classes, l'exploitation meilleure du sol et l'arrêt de l'émigration pauvre.

On remarquera la doctrine très nette de Léon XIII sur l'égalité. 1° Dans le § sur l'action de l'Église, il rappelle les origines naturelles, la légitimité morale, les bienfaits sociaux des inégalités de condition dues aux différences personnelles d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force. 2° Égalité universelle des chrétiens, comme enfants de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ; par suite, fraternité des classes. 3° A propos de l'action demandée à l'État, Léon XIII rappelle l'égalité des pauvres et des riches comme citoyens, devant les lois, et le droit de tous à la protection que réclament leurs besoins : « Parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernants, celui qui domine tous les autres consiste à prendre un égal soin de toutes les classes de citoyens en observant les lois de la justice distributive. » L'égalité n'est plus ici dans l'uniformité des mesures de protection, mais dans leur adaptation entière et adéquate aux besoins de chaque classe, de chaque âge, de chaque sexe. Voir Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 456, 471.

4° *L'action des patrons et des ouvriers.* — 1. *Les associations privées :* mutualités, caisses pour les veuves, les orphelins, les accidents, les chômages. Institutions de patronage.

a) Leur *caractère :* associations d'initiative privée, fondées sur le droit naturel qu'ont tous les citoyens de s'entraider pour certaines fins particulières, plus vastes que celles de la famille, moins vastes que celles de l'État. § *Virium suarum explorata exiguitas.* — *b*) Leurs droits *en face de l'État :* de droit naturel et par elles-mêmes elles existent, sans que l'État puisse leur dénier l'existence. — *c*) Il a simplement le droit d'interdire ou de dissoudre les sociétés qui poursuivent des fins malhonnêtes, injustes ou contraires à la sécurité publique. « Mais encore faut-il qu'en tout cela les pouvoirs publics n'agissent qu'avec une très grande circonspection, pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de statuer, sous couleur d'utilité publique, quelque chose qui serait désavoué par la raison. » — Suit une digression sur les confréries, congrégations et ordres religieux, dont la situation et les droits civils sont analogues à ceux des syndicats ou corporations.

2. Les *sodalitia artificum,* syndicats ou corporations. Ce sont les œuvres par excellence.

a) *Opportunité présente* des syndicats et corpora-



tions. — En regard des sociétés révolutionnaires, antichrétiennes, menées par des chefs occultes, il faut des associations d'ouvriers chrétiens, autonomes. Proportionnellement, zèle louable des catholiques qui se vouent à l'étude et à la solution pratique des questions ouvrières; qui tiennent des congrès sociaux; qui fondent ou subventionnent des associations.

b) *L'organisation corporative.* — « Si, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent. » Léon XIII ne croit pas « qu'on puisse donner des règles certaines et précises pour en déterminer le détail »; cela dépend des industries, des affaires, des pays et d'une foule de circonstances. « Que l'État protège ces sociétés fondées selon le droit; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe. »

c) Enfin, que les corporations soient avant tout morales et chrétiennes : ainsi le veut la hiérarchie des fins dans la vie humaine. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1871 sq.

En résumé, ce sont les principes du droit naturel et de la justice que Léon XIII applique à résoudre le problème ouvrier; et ces principes lui commandent un souci tout particulier de la protection des travailleurs, soit par eux-mêmes, au moyen de l'association professionnelle, soit par l'État, comme gardien et comme restaurateur de leurs droits. Sans prononcer une seule fois le mot démocratie, l'encyclique *De conditione opificum* est un programme complet de démocratie, dans le sens où ce terme dit l'amélioration morale et physique de la vie populaire, par l'action convergente du peuple, des patrons, des États et de la religion. V. Maumus, *L'Église et la démocratie,* Paris, 1893.

Dans le même ordre de préoccupations, Léon XIII se prononça en faveur d'une *législation internationale du travail. Lettre à M. Gaspard Decurtins,* 6 août 1893. Dès 1892, M. Leroy-Beaulieu prévoyait les sympathies du saint-siège envers cette nouvelle législation, mais il y redoutait les inconvénients et les dangers de complications étrangères, si cette législation devait s'imposer sous forme de règlements internationaux. *La papauté, le socialisme et la démocratie,* p. 175-176. Ne pourrait-elle pas s'établir plus spontanément, par l'influence des revendications ouvrières et du mouvement syndical, deux forces internationales, s'il en est? Déjà, observe M. Decurtins, le droit commercial est devenu à maints égards un droit international. Les mêmes règles générales font loi dans le monde entier en matière de chemins de fer, paquebots, lettres de change, sociétés anonymes pour l'exploitation industrielle ou minière; il semble juste et possible d'étendre le bénéfice de mesures analogues à la classe ouvrière. Decurtins, *Rapport au Congrès international pour la protection ouvrière à Zurich,* Zurich, 1897; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum novarum,* Paris, 1900, p. 208-228. Les faits et documents cités par M. Turmann montrent bien que la législation internationale du travail sera possible et réalisable dans la mesure où, simultanément, la légitime influence de la classe ouvrière, organisée par syndicats, l'imposera ou la persuadera partout aux gouvernants. Dans l'univers civilisé de même que dans chaque nation particulière, le *Code du travail* se rédigera sous l'action du peuple. Et aussi bien, toutes les mesures de saine démocratie, préconisées par Léon XIII, ne visent-elles pas, comme il l'écrit lui-même, à rendre le peuple capable de « délimiter ses droits et ses devoirs, de se diriger lui-même, de travailler comme il convient à son propre salut »? *Lettre au ministre général des frères mineurs,* 25 novembre 1898.

Cette législation internationale du travail commence même à s'élaborer, comme l'observe M. Léon Poinsard, *Le droit international au XXe siècle, ses progrès, ses tendances,* Paris, 1907. 1° D'une part, les diplomates, aidés de conseillers techniques, s'y occupent, dans une nouvelle extension de leurs pouvoirs spéciaux : ainsi treize États, Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Danemark, Espagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Luxembourg, Pays-Bas, Portugal, Suède, Suisse, ont signé le 26 septembre 1906 un acte interdisant aux femmes le travail de nuit sauf exceptions très limitées; il devra être mis en vigueur par des lois spéciales dans un délai minimum de dix années. Poinsard, *loc. cit.,* p. 56. 2° Des associations internationales privées activent le mouvement de l'opinion et le zèle des gouvernements : *Société de législation comparée,* à Paris; *Institut de droit international, Comité maritime international, Association maritime internationale,* à Paris; *Fédération internationale des typographes,* au secrétariat central à Berne; *Association internationale pour la protection de la propriété industrielle,* à Berlin; *Union internationale pour la protection légale des travailleurs,* fondée à Paris en 1900, avec office international à Bâle. Poinsard, *loc. cit.,* p. 114, 115.

XII. L'ENCYCLIQUE *GRAVES DE COMMUNI* ET LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE. — Le 18 janvier 1901, ce document s'adresse aux évêques du monde entier, pour préciser le terme de *démocratie chrétienne,* lequel « blesse beaucoup d'honnêtes gens, qui lui trouvent un sens équivoque et dangereux ». En Allemagne, il rappelle de trop près « démocratie sociale », qui est l'étiquette reçue du socialisme matérialiste et irréligieux. En France, en Belgique, en Italie, on lui reproche de confondre le dévouement aux intérêts ouvriers avec l'attachement à la forme républicaine, et alors il devient un sujet de discordes politiques entre catholiques poursuivant le même bien social. On lui reproche aussi de restreindre en apparence l'action sociale du christianisme aux intérêts populaires, en négligeant les autres classes. Cf. § *Sic igitur Ecclesiæ auspiciis.* Georges Goyau, *Autour du catholicisme social,* 2° série, Paris, 1901, p. 20, 46. Pour dissiper ces malentendus, Léon XIII déclare qu' « il serait condamnable de détourner à un sens politique le terme de démocratie chrétienne. Sans doute, la *démocratie,* d'après l'étymologie du terme et l'usage des philosophes, indique le régime populaire; mais dans les circonstances actuelles, il faut ne l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple. » En tout régime de gouvernement, les catholiques doivent poursuivre l'amélioration morale et physique de la vie ouvrière, car cette fin démocratique ne dépend en soi d'aucune forme de constitution. Léon XIII sanctionne là une doctrine qu'il avait fait d'abord élaborer par le professeur Toniolo, de Pise. *Rivista internazionale di scienze sociali,* juillet 1897, traduit en français sous le titre : *La notion chrétienne de la démocratie.* Cf. du même, *Le mouvement catholique populaire et le prolétariat.* Sous les espèces d'une simple définition de mots, l'encyclique *Graves de communi* approuve dans toute l'Église le mouvement social, juridique, économique, orienté vers le bien du peuple, mis en sa place dans le bien commun de la société entière. La démocratie chrétienne apparaît là « comme une organisation d'action populaire, susceptible de fonctionner sous toutes les latitudes et sous tous les régimes, et destinée à la diffusion intégrale et à l'application effective des doc-

trines sociales évangéliques. » Goyau, *loc. cit.*, p. 26.

A propos de cette démocratie, Léon XIII rappelle le côté principalement moral et religieux des questions sociales. § *De officiis virtutum et religionis.* Si des bouleversements de l'outillage et de l'atelier furent l'origine de ces questions, leur bonne solution réclame des principes de justice et de religion chez les ouvriers: la hausse des salaires n'apportera que tentations à l'ouvrier dépravé; elle requiert la tempérance, la prévoyance, la patience, pour une sage organisation de ses moyens et de son mode d'existence. Les catholiques doivent ainsi joindre *un souci prépondérant* de la moralité populaire et de la religion, à une compréhension bien avertie des intérêts économiques et matériels. La science de la charité fraternelle et de la justice sociale réclame cette subordination de la fin temporelle à une fin plus haute et non moins nécessaire.

Certains actes de Pie X commentent sous forme d'instructions pratiques les enseignements démocratiques de l'encyclique *Graves de communi* et de l'encyclique *sur la condition des ouvriers.* Ce sont le *Motu proprio sur l'action populaire chrétienne,* du 18 décembre 1903, la *Lettre au cardinal Svampa sur les démocrates chrétiens autonomes d'Italie*, 1er mars 1905; l'encyclique *Il fermo proposito* sur l'action catholique, 11 juin 1905; l'encyclique *Pieni l'animo* aux évêques d'Italie sur l'action catholique, 28 juillet 1906.

XIII. PIE X : L'ENCYCLIQUE *PASCENDI* ET LA DÉMOCRATIE DANS L'ÉGLISE. — Au paragraphe du « théologien moderniste », l'encyclique du 8 septembre 1907 repousse l'introduction du principe démocratique dans le gouvernement de l'Église. Elle en résume la théorie dans les termes suivants : « Nous sommes à une époque où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement : dans l'ordre civil, la conscience publique a créé le régime populaire. Or, il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies. Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se plier aux formes démocratiques. » Le magistère doctrinal doit lui-même se soumettre à cette évolution : « Comme ce magistère a sa première origine dans les consciences individuelles, et qu'il remplit un service public pour leur plus grande utilité, il est de toute évidence qu'il doit s'y subordonner, par là même se plier aux formes populaires. » Conséquemment, le « réformateur » moderniste inscrira dans son programme de réformes : « Que le gouvernement ecclésiastique soit réformé dans toutes ses branches, surtout la disciplinaire et la dogmatique. Que son esprit, que ses procédés extérieurs soient mis en harmonie avec la conscience, qui tourne à la démocratie; qu'une part soit donc faite dans le gouvernement au clergé inférieur et même aux laïques; que l'autorité soit décentralisée. »

Le tort de ce programme et de la théorie qui lui sert de base est de méconnaître les immuables principes de la constitution donnée à l'Église par Jésus-Christ. L'autorité ecclésiastique diffère précisément de l'autorité civile en ce que ses droits lui sont conférés par Jésus-Christ, c'est-à-dire par Dieu même directement, et non par le suffrage de la multitude. C'est Jésus-Christ encore ou ses envoyés, les apôtres, les papes, qui délimitent, définissent, organisent les pouvoirs concédés à l'Église. Il n'y appartient donc à aucun inférieur, à aucun groupe de laïcs ou de clercs, d'y modifier les maximes ou les procédés de l'autorité supérieure. L'Église catholique tout entière obéit au pape comme à un véritable monarque de droit divin dans l'ordre religieux; monarque unique au monde, seul en son genre, dépositaire d'une tradition de foi et de morale qu'il ne peut altérer et qu'il commente, développe et applique dans le sens toujours maintenu de sa révélation par Jésus-Christ. Matter, *L'Église catholique, sa constitution, son administration,* Paris, 1906.

Mais, comme la sphère d'action de l'Église se distingue essentiellement de celle où agit le pouvoir civil, et que celui-ci, comme l'Église, est autonome, souverain dans les limites de sa compétence, une même conscience humaine peut et doit pratiquer la démocratie dans l'ordre temporel et politique, ne pas l'introduire dans l'ordre religieux et se conformer dans l'Église à la constitution toute différente posée par Jésus-Christ et développée par ses mandataires ou représentants. Ce dualisme de la conscience est voulu par la nature des choses : il se fonde en dernier lieu sur la distinction de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi : la vie de celle-ci trouve sa règle dans la révélation, le témoignage, l'autorité; la vie de la raison et de la nature se développe au contraire, par voie de découverte, de preuve scientifique, de libre initiative. Il n'y a pas deux consciences dans l'homme, mais il y a des procédés vitaux et des devoirs sociaux qui se diversifient, selon qu'il s'agit de la vie sociale naturelle ou de la vie sociale surnaturelle. Voir col. 291.

Néanmoins, si la constitution essentielle de l'Église doit rester *intangible* à toute altération démocratique ou autre, le mouvement actuel de la démocratie agit directement sur les individus et sur les peuples qui sont les *éléments humains* de l'Église. L'éducation, l'ambiance universelle des idées et des choses répandent une mentalité et des façons d'agir qui ne sont plus, tant s'en faut, celles des temps féodaux ou de l'ancien régime.

1° Dans l'une comme dans l'autre de ces époques passées, les évêques partageaient communément un *mode d'existence* aristocratique, seigneurial, princier même. Cela tenait et aux grandes propriétés, aux fiefs, dont le revenu constituait le temporel des évêchés, et aux privilèges dont jouissaient les prélats dans l'ordre politique. Taine, *L'ancien régime,* 16e édit., Paris, 1891, p. 16-21; cardinal Mathieu, *L'ancien régime dans la province de Lorraine et Barrois,* Paris, 1878, p. 110, 125-127; Sicard, *L'ancien clergé de France,* t. I, *Les évêques avant la Révolution,* Paris, 1893.

Des survivances de cet état ancien apparaissent encore en Autriche-Hongrie. Dans les pays démocratiques, États-Unis par exemple, tout privilège de grande propriété et de situation politique est inconnu dans l'épiscopat; l'évêque vit simplement comme les autres citoyens, sans distinctions officielles, mais jouissant d'un respect proportionné à la double estime de sa mission religieuse et de sa valeur morale personnelle. Félix Klein, *Au pays de la vie intense,* Paris, 1904, p. 96 sq., 155 sq., 218 sq., 334 sq.

2° Cette simple vie dans le droit commun modifie aussi bien le *recrutement* des dignitaires ecclésiastiques. Aux temps de la féodalité et de l'ancien régime, les bénéfices ecclésiastiques constituaient des situations enviées à proportion de leur richesse et de leurs privilèges politiques. Ils se distribuaient en majeure partie à des ecclésiastiques gentilshommes, dont la famille trouvait là un bon établissement de ses cadets. Elle se l'assurait même d'oncle en neveu, tel bénéfice devenant comme l'apanage de telle maison. C'est un fait reconnu, que la disparition de ces privilèges détermina un recrutement de l'épiscopat moins exclusif, *plus largement populaire.*

3° Les relations des évêques avec leurs prêtres s'en ressentirent : l'évêque, grand seigneur de naissance et de situation, tendait, par la force des choses, à maintenir les distances entre lui et son « bas clergé » roturier, malgré les édifiants et les humbles prélats qui donnèrent maintes fois de beaux exemples contraires. Mais de nos jours les évêques d'Amérique, sortis du peuple et vivant au milieu de lui, sans distinctions

aristocratiques, sont plus naturellement, plus simplement en communication avec leurs prêtres; d'autant plus, que la grande République d'Outre-Mer ne connaît guère les formes bureaucratiques et protocolaires, lesquelles, ailleurs, se dressent encore, ainsi qu'une survivance d'ancien régime, entre les chefs et les subordonnés.

4° Le *contact avec les laïcs* se modifie encore profondément pour le clergé tout entier, partout où le mouvement social démocratique a provoqué, obtenu, accepté le concours du prêtre aux associations populaires. Tandis que le clergé allemand, dans la première moitié du XIXe siècle, vivait ou végétait sous la tutelle bureaucratique, étranger aux questions nouvelles de justice que soulevaient les temps nouveaux de l'industrie, depuis Ketteler, le clergé d'Outre-Rhin s'est fait le conseiller, l'initiateur, l'auxiliaire du paysan et de l'ouvrier à la pratique opportune bienfaisante, universelle de l'association économique ou professionnelle sous les formes les plus diverses. Georges Goyau, *Ketteler*, Paris, 1907. Aristocrate de naissance, Ketteler avait compris les exigences nouvelles des temps. « Mon âme tout entière, écrivait-il, est attachée aux formes nouvelles, que les vieilles vérités chrétiennes créeront dans l'avenir pour les rapports humains. » Kannengieser, *Ketteler et l'organisation sociale en Allemagne*, Paris, 1893. Voir ALLEMAGNE, *Les œuvres sociales et charitables des catholiques allemands*, t. I, col. 817 sq.; Goyau, *L'Allemagne religieuse : le catholicisme*, 2 vol., Paris, 1905.

5° A mesure, enfin, que la pratique normale de la démocratie s'organise dans un peuple, par le moyen de l'autonomie communale, syndicale et professionnelle, locale et provinciale, les *œuvres* religieuses y recrutent des hommes mieux préparés à entourer le clergé d'un concours actif, intelligent, pratique et ordonné. Sous ce rapport, les traditions bureaucratiques, centralisatrices à l'excès de l'État français, ont malheureusement desservi l'Église de France depuis longtemps; car, sous ce régime d'État, les citoyens ne connaissent guère d'autre alternative que celle de la passivité résignée ou de la critique frondeuse. L'antithèse s'établit, violente, entre l'autorité et ses sujets, car ceux-ci la rendent largement responsable de tout ce qui les mécontente, par sa faute ou non. Dans les milieux où, au contraire, les citoyens savent eux-mêmes s'unir, se discipliner et agir pour des fins communes, le concours des laïcs aux œuvres sociales et religieuses sera de meilleure qualité. Alors, sans altérer le moins du monde les intangibles principes de la hiérarchie catholique, la formation démocratique de l'homme et du citoyen ne s'achèvera pas sans apporter son contingent de forces morales aux œuvres collectives du chrétien et du catholique. Si, de nos jours, la providence permet l'accession croissante des multitudes au pouvoir, avec l'universelle préoccupation de lois et d'institutions qui améliorent la vie populaire, ce n'est pas sans prédestiner ces deux fins de la démocratie, déjà honnêtes en soi, à promouvoir des fins morales et religieuses plus hautes encore. Comme croyants, nous sommes portés à le croire, comme théologiens, nous le concluons des principes certains de notre foi en la providence. Si du chaos social et politique des invasions barbares, des aristocraties, des bourgeoisies sont issues, avec les ressources d'âme que le Christ a utilisées pour son Église et surélevées pour leur plus grand bien, nous ne devons pas moins espérer du chaos où se dégagent progressivement, parmi nous, les aspirations et les groupements de la démocratie. Cf. H. Delassus, *L'encyclique Pascendi et la démocratie*, Lille, 1908.

B. SCHWALM.

DÉMON. Ce nom, qui désigne dans le langage ecclésiastique un ange déchu, est la transcription française des termes grecs δαίμων et δαιμώνιον. Δαίμων, dont l'étymologie est incertaine, est, en grec, un terme très complexe, étant données la multiplicité et la variété des acceptions dans lesquelles il a été employé et dont les nuances sont parfois difficiles à saisir. Ainsi Homère a désigné par ce mot la divinité en tant qu'elle exerce une influence bienfaisante ou funeste. Tandis que, pour lui, θεός est la personnalité divine elle-même, δαίμων représente une puissance secrète, indéfinissable, à laquelle tous les dieux participent et par laquelle ils font sentir à l'homme leur supériorité. Quand l'influence exercée est favorable, le δαίμων remplit en quelque sorte le rôle de la providence; mais le plus souvent, cette action est funeste et Homère appelle δαιμόνιος un homme frappé par une puissance surnaturelle. En beaucoup de passages, δαίμων est simplement synonyme de θεός. Par conséquent, pour lui, les δαιμόνες sont les puissances divines s'occupant des destinées des mortels. Mais, pour Hésiode, ce sont des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, chargés de fonctions qu'Homère attribuait aux dieux. Tels étaient les héros de l'âge d'or, devenus les gardiens souterrains des mortels, ou des personnifications soit des vertus et qualités morales, soit des forces cosmiques, mêlées très intimement à la vie des hommes. Δαίμων a désigné aussi la destinée, τυχή. Le démon a encore joué le rôle de protecteur personnel ou d'esprit malfaisant, attaché à un homme qu'il accompagne pendant la vie, dont il dirige les pensées, les désirs et les inclinations. On connaît assez le démon de Socrate. Lélut, *Du démon de Socrate*, in-8°, Paris, 1856. Plutarque a reconnu aussi dans les démons des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes et participant à la fois à la nature divine et à la nature humaine. Ils sont les serviteurs des dieux, accomplissent des actions que la sublimité de ceux-ci leur interdisait de faire et répandent sur les hommes les bénédictions et les châtiments des dieux. Il y a de bons démons et de mauvais démons. Ces derniers, véritablement malfaisants, produisent ce qu'on a attribué aux dieux de méchant et d'indigne. *De defectu oraculorum*, c. XII; *De Isid. et Osir.*, c. XXVI. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, v° *Daemon*, Paris, 1892, t. II, p. 9-19; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 509, 514, 536, 656. Les deux mots grecs δαίμων et δαιμώνιον n'ont désigné des anges déchus que dans la version des Septante, dans le Nouveau Testament et dans la langue ecclésiastique. En passant dans le grec hellénistique des Juifs et des chrétiens, ils ont donc pris une acception nouvelle, étrangère à leur signification primitive, quoique présentant avec elle une certaine analogie. C'est dans l'acception juive et chrétienne d'anges déchus qu'il sera parlé ici des démons.

Nous étudierons successivement les démons: 1° dans la Bible et la théologie juive; 2° d'après les Pères; 3° d'après les scolastiques et les théologiens postérieurs; 4° d'après les décisions officielles de l'Église.

I. DÉMON DANS LA BIBLE ET LA THÉOLOGIE JUIVE. — I. Dans l'Ancien Testament. II. Dans le monde juif postérieur. III. Dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Comme on a prétendu que la doctrine juive sur les démons avait subi, après la fin de la captivité de Babylone, l'influence perse, il importe de distinguer ce que les Israélites pensaient des esprits mauvais jusqu'à l'exil et à partir de l'exil.

1° *Avant l'exil.* — Dans les plus anciens livres bibliques, il n'est pas explicitement question des anges déchus. Cependant, il y est fait mention de puissances malfaisantes et d'esprits mauvais. Dans le récit de la chute de nos premiers parents, intervient un serpent.

Ce n'est certes pas un simple animal, mais bien un esprit méchant et malveillant, qui, sous la forme ou l'apparence d'un serpent, tente Ève, lui suggère l'idée de désobéir au précepte de Dieu et l'amène, elle et Adam, à manger du fruit défendu. La manière d'agir de cet animal cauteleux trahit un être supérieur, spirituel et invisible, qui pousse au mal, et la sentence divine contre le tentateur atteint cet être fourbe et dissimulateur plus que l'animal, dont il avait pris la forme. Gen., III, 13-15. Dans tout ce récit, le serpent est un prête-nom et un porte-parole de celui qui sera appelé plus tard le diable. P. Lagrange, *L'innocence et le péché,* dans la *Revue biblique,* 1897, t. VI, p. 350, 365-366. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 150-151, 158-159; G. Hoberg, *Die Genesis,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 44-51. Cette intervention du serpent pour expliquer la déchéance de l'humanité est exclusivement propre à la Genèse; elle n'a son pendant dans aucun mythe ancien relatif à la destinée de l'humanité primitive. Il n'y en a aucune trace dans le mythe babylonien d'Adapa, dans lequel quelques mythographes ont prétendu découvrir l'origine du récit jéhoviste de la création. Le serpent ne remplit qu'un rôle secondaire dans le mythe d'Étana, et s'il se venge, c'est contre l'aigle qui avait conçu le projet de manger ses petits; il ne fait rien relativement à l'homme. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, p. 148-181. Si le serpent intervient, dans les mythes de différents peuples, pour représenter une puissance mauvaise, on ne le trouve jamais mêlé à la perte de la félicité première de l'humanité. Les exemples, cités par F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 98-106; *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 39-41, n'ont point d'analogie avec le récit biblique de la chute, et si le serpent des Iraniens, *Agrâ Mainjou,* incarne en quelque sorte le mal, s'il a quelque rapport avec le serpent de l'Éden, c'est très probablement parce qu'il en est dérivé par imitation. Les documents persans ne sont pas aussi anciens que le croyait Lenormant, et la dépendance entre la Bible et l'Avesta est l'inverse de ce que l'on prétendait autrefois. P. Lagrange, *loc. cit.,* p. 350, 373, 377. Le serpent tentateur reste donc exclusivement propre à la tradition israélite.

Moïse, qui avait parlé du serpent de façon à faire reconnaître plus tard en lui l'esprit tentateur ou le diable, ne le mentionne plus dans le reste du Pentateuque. On a pensé que ce silence était intentionnel, que Moïse, pour maintenir plus aisément dans l'esprit de son peuple l'idée monothéiste, s'est tu sur l'existence d'êtres spirituels déchus, de peur que les Israélites, entraînés par les conceptions des peuples voisins sur des dieux malfaisants, ne se soient représenté, à côté du Dieu tout-puissant et bon, des êtres spirituels et invisibles, voulant le mal et capables de contrecarrer les volontés divines et de travailler dans le monde à l'encontre des desseins de Dieu. Chez les Babyloniens en particulier, les démons étaient toujours prêts à mal faire et ne pensaient qu'au mal. Aussi, une partie de la religion consistait-elle à se les rendre favorables ou à écarter leurs attaques par des incantations et des pratiques magiques. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1887, t. V, p. 194-214; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 630-636; Chantepie de la Saussaye, *op. cit.,* p. 133, 134; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 223. C'est pourquoi le législateur hébreu interdit si sévèrement toutes les formes de la magie. Exod., XXII, 18; Lev., XX, 6; Deut., XVIII, 9-11.

Les plus anciens livres de la Bible hébraïque, pour la même raison sans doute, parlent rarement des esprits mauvais ou démons. On doit voir cependant l'un d'eux dans l'esprit mauvais qui tourmentait Saül, quand l'esprit du Seigneur l'eut quitté. I Sam., XVI, 14, 15. Mais cet esprit ne paraît pas indépendant de Dieu; il est présenté comme envoyé par Dieu lui-même pour agiter le roi coupable; on l'appelle même « l'esprit mauvais de Jéhovah ». I Sam., XVI, 16, 23; XVIII, 10; XIX, 9. C'est Dieu encore, qui, entouré de toute l'armée des cieux, permet à un esprit de mensonge de tromper les faux prophètes d'Achab, et met lui-même sur leurs lèvres cet esprit de mensonge qui les fait parler. I (III) Reg., XXII, 19-23; II Par., XVIII, 18-22. Ces esprits n'agissent donc que par la volonté divine. Ce ne sont pas des êtres malfaisants par leur nature et leur volonté propre; ils sont des agents, subordonnés à Dieu et n'exécutant le mal que parce qu'il le leur commande ou leur en laisse la liberté.

On peut rapprocher de cette conception le rôle attribué à Satan dans le livre de Job. Cet écrit, qui est probablement antérieur à la captivité, reflète les idées anciennes des Israélites sur le démon. Satan, nommé pour la première fois dans la Bible, est un être surhumain, comme les anges au milieu desquels il paraît, agent du mal, mais dans une absolue subordination à Jéhovah. Bien qu'il soit envieux du juste Job et veuille éprouver sa vertu par le malheur, il ne peut agir qu'avec l'autorisation divine. Il a besoin d'une permission, sinon même d'une délégation du Seigneur. Son action est strictement limitée à la volonté de Dieu, qui permet d'abord d'attaquer son serviteur exclusivement dans ses biens, et pas en sa personne, Job, I, 6-12, puis dans sa personne, en sauvegardant toutefois sa vie, II, 1-7. Si Satan n'apparaît pas ici comme un esprit mauvais par essence, il se montre malfaisant et tentateur. Ce rôle de tentateur envers l'homme vertueux, en vue de le détourner de Dieu, le rattache manifestement au serpent de la Genèse. D'ailleurs, son nom, *Šatân,* employé ici avec l'article, *haššâtân,* dérive du verbe *šâtan,* « dresser des embûches, persécuter, être adversaire. » Ce n'est peut-être pas encore un nom propre, mais plutôt un nom de qualité, désignant un être malveillant, rusé, tendant des pièges et adversaire des hommes justes. Ce ne serait que plus tard qu'il serait devenu le nom propre du démon. Il a été traduit en grec par διάβολος, signifiant étymologiquement « celui qui se met en travers », mais ayant ordinairement le sens d'ennemi, d'adversaire, et spécialement d'accusateur et de calomniateur. Si le Satan de Job ne désigne pas expressément le prince des démons, il ne convient pas non plus à un adversaire indéterminé ; c'est un ange mauvais, ennemi de l'homme, dépendant de Dieu, et n'étant pas par conséquent une puissance du mal, essentiellement opposée à Dieu et représentant dans le monde le principe mauvais. La doctrine monothéiste d'Israël écartait toute idée dualiste et considérait les esprits mauvais comme inférieurs à Dieu et soumis à sa volonté, même dans l'exercice de leur malice et l'accomplissement de leurs desseins malveillants. Bien comprise, l'idée de ces esprits ne faisait courir aucun danger au monothéisme israélite et ne portait pas les Hébreux à déifier Satan et à en faire, en face de Dieu, principe du bien, le principe du mal.

Ces faits montrent la fausseté du sentiment de quelques critiques, qui ont prétendu à tort que les Hébreux n'avaient eu la notion distincte du démon qu'après la captivité, à la suite de leurs rapports avec les Perses, à qui ils auraient emprunté l'idée du prince des démons et le nom de Satan. La connaissance d'esprits mauvais est, chez eux, bien antérieure à la captivité. Nous allons voir si elle s'est développée à partir de la captivité sous l'influence des doctrines étrangères, et notamment des Perses et des Grecs.

2° *A partir de la captivité.* — 1. *Dans les livres ca-*



noniques. — Le livre de Tobie nomme le démon Asmodée, qui avait tué les sept premiers maris de Sara, fille de Raguel, III, 8; VI, 14; VII, 11; VIII, 12. Le jeune Tobie, en épousant Sara, échappa au même sort, grâce aux moyens de préservation que lui avait suggérés l'ange Raphaël, son guide, VI, 5, 8, 16-19; VIII, 2; XII, 3, 14. Raphaël saisit le démon et le relégua dans le désert de l'Égypte supérieure, VIII, 3. Plusieurs critiques ont prétendu qu'Asmodée avait été emprunté par les Juifs au mazdéisme, que son nom et son rôle venaient de la Perse. Asmodée, *Ešmadai*, Ἀσμοδαῖος, ne serait que la transcription de *Aêshma-daêva*, le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, nommé plusieurs fois dans l'Avesta comme le plus dangereux de tous les démons. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2ᵉ édit., Paris, 1880, p. 325-327. En réalité, l'Avesta ne connaît que *Aêshma* et n'a pas une seule fois la forme complète *Aêshma daêva*. Le Bundehesh a bien le nom pehlvi *Aêshmshêdâ*, qui suppose une forme avestique *Aêshma-daêva*. Mais l'histoire de Tobie est antérieure de plusieurs siècles à tous les livres pehlvis, et les spécialistes conviennent que l'iranien *daêva* n'aurait pu devenir *dai* en hébreu. D'ailleurs, l'*Aêshma* avestique n'est pas le démon de la concupiscence; il est partout le démon de la colère et de la violence. Son attribut principal est une lance sanglante. Enfin, aucun déva iranien n'eût aimé une femme. Le démon Asmodée du livre de Tobie n'est donc pas un emprunt iranien. C'est un esprit mauvais et malfaisant, dont les maléfices ont été déjoués par un procédé magique, indiqué à Tobie par l'ange Raphaël. Pour la plupart des commentateurs, la relégation de ce démon dans le désert de l'Égypte supérieure signifie seulement que l'ange l'éloigna et le mit dans l'impossibilité de nuire à Tobie. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1103-1104. Nous verrons plus loin que pour les Juifs les démons habitaient spécialement dans les déserts. La mention d'Asmodée dans l'histoire de Tobie ne reflète peut-être qu'une tradition populaire, dont il n'y a pas d'autre trace dans la Bible, mais qui a été singulièrement développée par les Juifs talmudistes et cabalistes, tandis que la tradition chrétienne n'en a tenu à peu près aucun compte.

Satan est nommé quatre fois dans les livres postérieurs à la captivité. Tandis que le récit de II Sam., XXVI, 1, attribue à la colère divine contre Israël le projet que David conçut de dénombrer son peuple, le récit parallèle de I Par., XXI, 1, le rapporte expressément à Satan, qui apparaît comme l'instigateur de cette faute du roi et comme la cause de la peste, infligée par Dieu à Israël en punition. L'épreuve que Dieu avait permise dans sa colère fut donc considérée plus tard comme ayant été provoquée par Satan, l'ennemi de Dieu et de son peuple Israël. F. de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon*, Paris, 1905, t. I, p. 307-308. Dans une vision, le prophète Zacharie, III, 1, 2, vit le grand-prêtre Josué ou Jésus debout devant l'ange de Jéhovah. Satan se tenait à sa droite pour s'opposer à lui; mais Jéhovah ou son ange dit à Satan : « Que Jéhovah te réprime, Satan; oui, qu'il te réprime, lui qui a fixé son choix sur Jérusalem. » Selon la meilleure interprétation de cette vision, Satan accompagne le grand-prêtre devant le tribunal de l'ange du Seigneur; il l'accuse, non pas d'une faute personnelle, mais des griefs que les anciens prophètes avaient reprochés au sacerdoce israélite. Par leurs prévarications propres, les prêtres avaient attiré sur Juda les châtiments divins et en particulier la captivité à Babylone. Satan, l'adversaire de Juda, renouvelait au tribunal divin cette ancienne accusation et voulait par là s'opposer à la restauration du suprême sacerdoce. Il remplit donc le rôle d'accusateur devant le juge. Loin d'écouter son accusation, Dieu réprima l'accusateur. Satan cherche donc en vain à provoquer le ressentiment de Jéhovah contre le grand-prêtre. Dieu a pardonné à Juda et sauvé Jérusalem de l'incendie, et Satan est débouté de sa plainte. J. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1886, t. II, p. 248-249. Marti a prétendu que Satan (selon lui, il serait une création de Zacharie) serait la personnification idéale de la voix accusatrice de la conscience qui s'élève contre le retour des faveurs divines. *Dodekapropheton*, Tubingue, 1904, p. 408. Nowak lui a emprunté cette idée, *Die kleinen Propheten*, 2ᵉ édit., Gœttingue, 1903, p. 352-353. Zacharie n'a pas créé le personnage de Satan, car il lui aurait donné un nom signifiant directement accusateur. Il a trouvé ce nom, déjà employé avant lui; il l'a adopté et il l'a présenté avec l'article *haššâṭân*, pour faire jouer dans la scène actuelle, au personnage ainsi nommé, le rôle d'accusateur de Jésus. Il le voit à côté de l'ange de Jéhovah, vraisemblablement l'ange protecteur de Juda, non comme une simple personnification de la conscience accusatrice, mais bien plutôt comme un ange mauvais, subordonné à Dieu, se bornant à accuser, et rejeté par le juge, à qui il a recours. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 605-607. Dans l'Ecclésiastique, XXI, 30, on lit : « Lorsque l'impie maudit le diable, τὸν σατανᾶν (le texte original de ce verset n'a pas été retrouvé), il se maudit lui-même. » Il s'agit du diable plutôt que d'un adversaire ordinaire, et le sens semble être que l'impie, en maudissant celui qui l'a tenté et l'a poussé dans son impiété, se maudit lui-même, puisque c'est par sa propre volonté qu'il s'est laissé séduire et tromper et qu'il est tombé dans l'impiété. J. Knabenbauer, *Ecclesiasticus*, Paris, 1902, p. 243-244. Enfin, Sap., II, 24, le diable est celui qui, par envie, a introduit la mort dans le monde. Satan est ainsi nettement identifié avec le serpent, qui a séduit nos premiers parents et attiré sur eux le châtiment de la mort corporelle. Gen., III, 19. Cf. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 402-403, 454; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1905, t. I, p. 327-328.

2. *Dans la version des Septante.* — Les premiers traducteurs grecs qui ont toujours rendu le nom propre Satan par διάβολος, ont, sous l'influence des idées grecques, vu des anges mauvais en des passages où le texte original n'en parlait pas, et ont traduit par le mot δαίμων différents noms hébreux dont le sens est moins clairement déterminé. Leur traduction est l'indice des idées courantes de leur temps dans le milieu juif où ils vivaient. Mais ces idées, pour avoir été adoptées par des Juifs hellénistes, ne sont pas entrées par le fait même dans le domaine de la révélation divine, quoiqu'elles aient la prétention d'expliquer les livres inspirés.

Ces traducteurs avaient rendu *benê ha-êlohim*, Gen., VI, 2, υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Mais quelques manuscrits présentaient la variante : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, et cette leçon paraît avoir été, au moins à une certaine époque, la plus répandue. Cf. Holmes, *Vetus Testamentum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798, t. I. Il en résultait que des anges, séduits par la beauté des filles des hommes, se seraient unis à elles et auraient procréé des géants. Comme les anges sont nommés fils de Dieu, Job, I, 6; II, 1; Ps. XXVIII, 1; LXXXIX, 7; Dan., III, 9, beaucoup de critiques en ont conclu que la traduction « les anges de Dieu » était littérale, et que les *benê ha-êlohim* étaient réellement, dans la Genèse, des anges déchus. Mais l'incorporéité des anges n'autorisant pas la possibilité d'un pareil commerce, ils ont pensé que le récit biblique avait conservé la trace d'un mythe païen, reçu dans les milieux populaires du judaïsme. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 291-330.

L'abbé Robert, pour les mêmes raisons, a supposé que le récit primitif, qui ne parlait que de l'alliance des Séthites avec les filles des Caïnites, avait été altéré, sous l'influence du mythe populaire, par l'insertion des fils de Dieu s'unissant aux filles des hommes. *Les fils de Dieu et les filles des hommes,* dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 341-348, 528-535. Ces conclusions ne s'imposent pas. Quoique l'expression « fils d'Élohim » dans le livre de Job et dans les Psaumes cités désigne certainement les anges, il ne s'ensuit pas qu'elle ait ce sens dans le récit de la Genèse. Le contexte, en effet, ne convient qu'à des hommes et nullement aux anges, dont le livre biblique n'avait pas encore parlé. Il n'est question que de l'accroissement de l'humanité sur terre. Cette humanité, accrue par l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes, n'est que chair, n'a que des sentiments charnels. Aussi, en punition, Dieu qui ne veut pas laisser mépriser sur terre le souffle de vie dont il a animé les humains, le retirera de ces générations charnelles et abrégera leur vie, qui sera réduite à 120 ans. Le châtiment n'atteint donc que des hommes, seuls visés dans tout le récit. Les anges n'y apparaissent que dans l'hypothèse que l'expression « fils d'Élohim » ne peut absolument désigner qu'eux. Or, tous les traducteurs juifs de la Genèse ont écarté les anges. Aquila a traduit : οἱ υἱοὶ τῶν θεῶν; Symmaque, υἱοὶ τῶν δυναστευόντων; et Théodotion : υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Dom de Montfaucon, *Hexapla, P. G.,* t. XV, col. 188-190; Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. I, p. 22. Le targum d'Onkelos rend l'expression hébraïque par les « fils des puissants » ou des grands. De plus, suivant le texte hébreu, les géants, qui sont des hommes de renom, ne sont pas tous issus de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes; ils existèrent à la même époque, ils existèrent encore après, et quelques-uns naquirent peut-être des unions précédemment racontées. En tout cela, il n'est question que d'humains, et on peut penser très légitimement que les fils de Dieu étaient des descendants de Seth qui épousèrent les filles des Caïnites. M. Hoberg, *Die Genesis,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 75, interprète cette expression dans le sens de « hommes pieux ». Quoi qu'il en soit, le récit original ne mentionne pas les anges ni leur commerce charnel avec des femmes. Voir F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim,* Paris, 1895, p. 211-219; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 2255-2257. Les Juifs, dans leur contact avec les Grecs, ont connu les unions des dieux païens avec des femmes, et parce que les lecteurs grecs de la Genèse savaient que les *benê ha-ĕlohim* désignaient ailleurs les anges de Dieu, ils ont donné ce sens à cette expression du récit génésiaque et ont introduit parmi leurs coreligionnaires l'idée du mariage des anges avec des femmes et de l'origine des géants, idée qui devrait recevoir, nous le verrons, de nouveaux développements. Mais elle était étrangère à la pensée des anciens Hébreux.

Toutefois, les premiers traducteurs grecs ont vu des démons en beaucoup d'autres passages de l'Écriture, dans lesquels il est parlé de tout autres êtres. Ainsi ils ont fait des démons : 1. des *śe'irîm,* qui désignent ou bien des boucs, c'est-à-dire de ces animaux honorés comme dieux en réalité ou en images, Lev., XVII, 7; II Par., XI, 15; ou bien des satyres, semblables à des boucs sauvages, vivant au désert, Is., XIII, 51; XXXIV, 14; 2. des *šêdîm,* ou « puissants », des idoles, pareilles aux *be'âlim,* seigneurs ou dieux, Deut., XXXII, 17; Ps. CVI (CV), 37, dans lesquels beaucoup de critiques modernes reconnaissent les *sedis* ou génies babyloniens; 3. des *'ĕlilîm,* des choses vaines, c'est-à-dire encore des idoles, Ps. XCVI (XCV), 37; 4. des *ṣyyim,* animaux sauvages, Is., XXXIV, 14; 5. d'*yâšûd,* ce qui dévaste, Ps. XC (XCI), 6. Le texte grec de Baruch, IV, 7, 35, parle des démons dans un contexte, où il est question des idoles ou d'animaux sauvages habitant au milieu des ruines. Nous ignorons quels étaient les mots hébreux ainsi traduits. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch,* Paris, 1891, p. 491, 497. Les traducteurs grecs ont vu encore des anges mauvais, Ps. LXXVII (LXXVIII), 49, dans un passage où le texte original parle seulement d'anges de malheur, qui sont probablement des bons anges chargés par Dieu de châtier les coupables.

II. DANS LE MONDE JUIF POSTÉRIEUR. — 1° *Dans les livres apocryphes.* — La démonologie, qui était déjà en voie de se développer lorsque la Bible hébraïque fut traduite en grec, prit des accroissements très considérables dans la littérature apocryphe du judaïsme. Comme elle a été connue et partiellement acceptée par les Pères de l'Église, et comme, d'autre part, on prétend qu'elle a influé même sur certains écrivains du Nouveau Testament, il importe de l'exposer sommairement. Le livre éthiopien d'Hénoch, qui comprend des éléments de diverse nature, échelonnés du second tiers du IIe siècle jusqu'à l'an 64 avant Jésus-Christ, reproduit aussi des traditions différentes sur les démons ou les anges déchus. Bien que les anges, esprits immortels, n'aient pas eu besoin de s'unir aux femmes sur la terre, pour se perpétuer, XV, 4-7, F. Martin, *Le livre d'Hénoch,* Paris, 1906, p. 40-41, cependant deux cents veilleurs, sous les ordres de Semyaza, selon une tradition, VI, 3, p. 11, ou d'Azazel, suivant une autre, X, 4; XIII, 1, 2, p. 22, 31, ont été séduits par la beauté des femmes. Descendus sur le sommet de l'Hermon, avec leurs chefs de dizaines, dont 18 sont nommés, VI, 7, p. 12 (autre liste de 21, LXIX, 2, p. 149-150), ils prirent des femmes et en eurent des géants, qui opprimèrent les hommes et se dévorèrent entre eux, VI-VII, p. 10-15. Ils révélèrent à leurs femmes les secrets éternels, découvrirent aux hommes les arts et leur apprirent toute impiété, VII, 1; VIII; IX, 6-8; XVI, 3, p. 14, 15-17, 21, 45. Les âmes de ceux qui avaient été opprimés par les géants les accusèrent, IX, 3, 10, etc., p. 18, 21, et malgré l'intervention d'Hénoch, XIII; XIV, p. 31-33, 34-35, Dieu condamna les anges déchus, d'abord à des châtiments temporels, la perte de leurs enfants, X, 9-12, 15; XIV, 6, p. 24-25, 26, 35, et à une étroite captivité loin du ciel, X, 5, 12; XIV, 5; XXI, 10 p. 23, 25-26, 35, 37, puis, à partir du jugement dernier, au supplice éternel, dans l'abîme de feu, X, 6, 13, p. 23, 26. Cependant une autre tradition suppose que, du lieu où ils sont réunis, ces esprits peuvent prendre toute espèce de formes et tromper les hommes jusqu'au jugement dernier, XIX, 1, p. 33. Ailleurs, LXVII, 4-13, p. 143-146, ils sont condamnés au supplice des eaux brûlantes, qui communiquent leur chaleur aux sources thermales. Dans le *Livre des songes,* les anges déchus sont comparés à des étoiles descendues des cieux, qui se changent en taureaux et ont des relations coupables avec les génisses, c'est-à-dire les filles des hommes, LXXXVI, p. 200-201. Un archange fidèle les saisit, les lie et les jette dans un abîme sous la terre, LXXXVIII, 202-203. Au jugement dernier, ils seront précipités dans un abîme de feu, XC, 21, 24, p. 230-231. Cette tradition connaît d'autres anges coupables : les 70 anges ou pasteurs à qui Dieu avait confié le soin de veiller sur Israël à partir de l'invasion assyrienne, et qui, ayant été infidèles à leur mission, seront condamnés, au jugement dernier, à partager le supplice éternel des étoiles tombées, XC, 23, 25, p. 231. Quant aux géants, les esprits sortis de leur chair, à leur mort, sont demeurés sur terre; ce sont des esprits mauvais, qui attaqueront les hommes jusqu'au jugement, XV, 8-12; XVI, 1, p. 41-44. Les hommes les adorent sous l'image d'idoles, comme ils adorent les démons, XCIX, p. 261, à l'instigation des anges déchus, XIX, 1, p. 53; cf. p. 46, note. Les tradi-

tions du *Livre des paraboles,* XL, 7, p. 87, et d'une apocalypse de Noé, LXV, 6, p. 139, parlent des satans. Ce sont des esprits méchants, qui ont entraîné les hommes au mal, LIV, 6, p. 110, et les accusent devant Dieu. Ils sont chargés de châtier les coupables et sont appelés les anges du châtiment, LIII, 3, p. 108; préparent les instruments de Satan, fouets et chaînes de fer pour les rois et les puissants de la terre, LVI, 1; LXII, 11; LXIII, 1; LXVI, 1, p. 112, 133, 134, 141. Ces satans diffèrent des anges déchus et des géants, car ils ne sont pas voués aux tourments de l'enfer et peuvent se présenter au ciel devant le Seigneur. Ils existaient avant la chute des anges qu'ils ont provoquée. Leur chef est Satan; les veilleurs ont préféré son service à celui de Dieu. Il représente donc un pouvoir hostile au Seigneur, bien qu'il dépende de lui, puisque ses subordonnés exécutent les sentences divines. F. Martin, *op. cit.*, p. XXVIII-XXXI. Cf. Robert, dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 366-373, 539-545. Voir aussi, t. I, col. 1480-1481.

Le livre slave des *Secrets d'Hénoch,* qui est de la fin du Ier siècle ou du commencement du IIe siècle de notre ère, parle aussi de deux sortes d'anges coupables. Au second ciel, c. VII, il y a des ténèbres plus sombres que celles de la terre, et dans ces ténèbres des prisonniers qui sont gardés pour le dernier jugement. Ce sont les anges qui n'ont pas obéi aux préceptes de Dieu, qui ont pris conseil de leur volonté propre et qui, ayant péché avec leur prince Satanail, ont été relégués du 5e ciel, où ils devaient être, dans les ténèbres du 2e ciel. Ils sont plongés dans la douleur et ne cessent de pleurer. Ils demandent à Hénoch d'intercéder pour eux auprès de Dieu; mais Hénoch s'en défend. Leurs frères, demeurés fidèles, restent, depuis la faute des coupables, tristes et désolés, ils ont cessé de louer Dieu. Trois de ces anges, relégués au second ciel, descendirent sur l'Hermon, s'unirent à des femmes et donnèrent naissance aux géants. En punition de cette faute, ils furent condamnés à habiter sous terre jusqu'à la fin du monde. Hénoch les a vus dans leur prison et a vainement intercédé auprès de Dieu en leur faveur, c. XVIII. Le chef des anges désobéissants avait voulu mettre son trône au-dessus des nues et égaler Dieu en puissance, c. XXIX. Devenu Satan et l'esprit mauvais des régions inférieures après qu'il eut quitté les cieux, il voulut déranger l'ordre établi par Dieu, parce qu'il voyait que tout sur la terre était soumis à l'homme. Bien qu'il eût changé de nature, il conservait l'intelligence du bien et du mal. Satan trompa Ève, et Dieu le maudit à cause de son ignorance, c. XXXII. Voir t. I, col. 1482-1484.

Le *Livre des jubilés,* composé vers le milieu du Ier siècle de notre ère, III, 17 sq., raconte la tentation d'Ève par le serpent, et la place au 17e jour du 2e mois de la 8e année après la création. A la 3e semaine de la 6e année du 10e jubilé, les anges gardiens descendirent sur terre pour apprendre aux hommes le droit et la justice, IV, 15. Au 25e jubilé, du temps de Noé, quand les hommes se furent multipliés et qu'ils eurent des filles, les anges de Dieu virent qu'elles étaient belles, se choisirent des femmes parmi elles et engendrèrent les géants. Les hommes devinrent mauvais et Dieu résolut de les détruire, à l'exception de Noé. Irrité contre les anges qu'il avait envoyés sur terre, il décida de leur enlever toute leur puissance, et il les fit enchaîner dans les profondeurs de la terre. Quant aux géants, il les fit tuer. Leurs pères, enchaînés, furent témoins de leur extermination et restèrent liés jusqu'au jour du jugement, V, 1-10. Plus loin, ce livre rapporte que, dans la 3e semaine du 29e jubilé, après le déluge, les démons impurs commencèrent à tromper les fils de Noé, à les rendre insensés et à les faire périr. Les fils de Noé vinrent trouver leur père et lui parlèrent des démons qui avaient trompé, aveuglé et tué ses petits-fils. Noé pria le Seigneur, lui demandant que les mauvais esprits ne puissent dominer ses petits-enfants ni les faire périr sur terre. Il rappela à Dieu que les gardiens, pères de ces esprits, avaient vécu de son temps, et il demanda que ces esprits, qui étaient encore en vie, fussent enfermés par Dieu et retenus au lieu de la damnation, pour qu'ils ne puissent plus faire périr ses descendants. Ils sont créés pour la perte des hommes. Que Dieu ne les laisse pas dominer sur les esprits des vivants et ne leur donne aucun pouvoir sur les enfants des justes pour toujours. Dieu ordonna de les lier tous. Mastema, leur chef, demanda qu'une partie fût laissée libre pour accomplir ses propres volontés, car la malice des hommes est grande. Dieu permit que la dixième partie de ces esprits ne fût pas enfermée au lieu de la damnation. Ses ordres furent exécutés, et les neuf dixièmes des démons furent emprisonnés, X, 1-11. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubingue, 1900, t. II, p. 45, 47, 48-49, 57-58. Plus tard, Abraham, dans ses dernières recommandations à Jacob, dit à son petit-fils de ne pas agir comme les païens, qui offrent des sacrifices aux morts et adorent les démons, XXII, 16, 17. *Ibid.*, p. 78.

Dans la préface des *Oracles sybillins,* citée par saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 36, *P. G.*, t. VI, col. 1109 sq., la Sybille juive reproche aux païens d'offrir des sacrifices aux démons qui habitent sous terre. Cf. Kautzsch, t. II, p. 184.

Dans le *Martyre d'Isaïe,* il est raconté que Sammael entra dans Manassé et que ce roi servit Satan, ses anges et puissances. Le prince de l'injustice, qui règne sur le monde, y est aussi appelé Bélial. Kautzsch, t. II, p. 124-126. Dans le *Testament des douze patriarches,* Béliar est le nom du diable ou de Satan. Ruben, 2, 4; Lévi, 18; Dan, 1, 5; Kautzsch, t. II, p. 460, 462, 471, 483, 485. Cet esprit habite dans l'air. Benjamin, 3, p. 503. Satan lui-même y est nommé, Gad, 4, p. 493, avec ses anges. Aser, 6, p. 496. Les anges ont été séduits par les femmes. Ruben, 5; Nephtali, 3, p. 462, 487. Ces écrits sont du Ier et du IIe siècle de notre ère.

La *Vie d'Adam et d'Ève* raconte une seconde tentation que Satan fit subir à Ève après sa pénitence, Kautzsch, t. II, p. 513, et fait raconter par Ève elle-même sa première tentation par le serpent, qui était le diable. *Ibid.*, p. 520 sq. Le récit est tout légendaire.

2° *Dans la doctrine du judaïsme postérieur.* — Au Ier siècle de notre ère, nous avons encore les témoignages de Josèphe et de Philon. Josèphe, tant qu'il suit les Livres saints de sa nation, est fidèle à la doctrine commune de son temps. Il rapporte exactement le rôle du serpent tentateur dans l'épreuve de nos premiers parents. *Ant. jud.*, I, I, 4, *Opera*, Amsterdam, 1726, t. I, p. 7. Mais il adopte aussi les idées des Juifs hellénistes. Il attribue l'origine des géants au commerce charnel des anges de Dieu avec les filles des hommes. *Ant. jud.*, I, III, 1, p. 12. Il parle des démons qui provoquaient en Saül des suffocations et des étranglements, dont les médecins ne pouvaient le guérir, et il ajoute que le calme était rendu au malade par le son de la harpe de David. *Ant. jud.*, VI, VIII, 2; XI, 2, p. 332-333, 338. On a remarqué qu'il n'a pas nommé une seule fois Satan. De plus, sous l'influence sans doute des idées grecques, il appelle démons les âmes des hommes mauvais, et il dit que ces âmes tuent les vivants qui entrent sans précaution dans les eaux de Machéronte. *Bell. jud.*, VII, VI, 3, t. II, p. 417. Philon, plus profondément imbu de philosophie grecque, a mélangé, dans sa théorie des puissances intermédiaires entre Dieu et les créatures, la doctrine juive sur les anges et les idées des Grecs sur les démons. Pour lui, les anges et les démons sont des âmes pures, qui volent dans l'air et descendent dans les corps. Aussi allégorise-t-il le récit biblique de l'origine des géants, bien qu'il reproduise

la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. *De gigantibus,* dans *Opera,* Paris, 1640, p. 284-285. Sa doctrine n'a plus rien de spécifiquement juif; il ne garde que le nom d'anges. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 553. Il déclare aussi que les païens ont par erreur pris les anges pour des dieux. *De profugis,* 48, p. 481.

Plus tard, la démonologie prit, dans le monde juif, une très grande extension. Il importe peu à notre sujet d'en poursuivre l'étude, soit dans les targums, soit dans les Talmuds, soit dans les commentaires de la Bible. Disons seulement que, selon le targum du pseudo-Jonathan sur Num., XI, 26, c'est Samael qui tenta Ève. Pour quelques idées populaires, voir le Talmud de Babylone, traité *Berakhoth,* I, 1-4; VII, 6; IX, 9, trad. Schwab, Paris, 1871, p. 227, 239, 240, 433, 495, 496, 497; Talmud de Jérusalem, traité *Troumoth,* I, 4, trad. Schwab, Paris, 1879, t. III, p. 4; traité *Sanhédrin,* X, 2, Paris, 1889, p. 51; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften,* 2e édit., Leipzig, 1897, § 54. Plus tard encore, sous l'influence de la superstition populaire et grâce aux spéculations de la cabale, le nombre des anges et des démons ayant un nom déterminé, et la variété des moyens inventés pour écarter leur action néfaste formèrent toute une théologie nouvelle, sans relation avec la révélation de l'Ancien Testament. Voir M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale,* in-4°, Paris, 1897; Id., *Le ms. 1380 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale, Supplément au vocabulaire de l'angélologie,* in-4°, Paris, 1899; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 56, 445, 447-448.

III. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Dans les Évangiles.* — La doctrine de Notre-Seigneur et des évangélistes sur les démons ressortira d'abord de l'étude des relations du Sauveur avec Satan et les esprits mauvais, puis de la doctrine même de Jésus sur le diable et le monde infernal. — 1. *Relations de Jésus avec les démons.* — Tout au début de sa vie publique, Jésus, retiré au désert, fut tenté par Satan. Marc., I, 13. L'Esprit l'y avait conduit à cette fin. Matth., IV, 1. Satan y remplit son rôle de tentateur. Il éprouve Jésus et l'interroge sur sa nature et sa mission messianique, afin de le détourner, s'il le pouvait, de cette mission qu'il pressent contraire à ses mauvais desseins sur le monde. Le récit de la triple tentation, Matth., IV, 3, 11; Luc., IV, 3-13, montre l'habileté du tentateur, qui a recours à l'attrait de la concupiscence pour détourner Jésus de sa mission et l'induire en erreur. Satan y apparaît capable d'agir, non seulement sur l'intelligence des hommes en suggérant des pensées, mais encore sur leurs corps, puisqu'il transporte Jésus à Jérusalem, sur le sommet du temple, puis sur une haute montagne. Dans une des trois tentations, il se donne comme le maître du monde, et veut se faire adorer. D'autre part, Jésus résiste à ses suggestions et prouve par son exemple que Satan n'a pas d'empire absolu sur les hommes et qu'il influe seulement sur ceux qui cèdent volontairement à ses suggestions. Vaincu dans sa première tentative, il ne se retire que pour un temps, Luc., IV, 13, avec l'intention de revenir à l'assaut et de reprendre la lutte. Les rencontres ne manqueront pas, et elles auront lieu par l'intermédiaire des démoniaques. On traitera à l'article DÉMONIAQUES de la réalité et de la nature des possessions diaboliques; nous ne dirons ici que ce qu'elles nous apprennent sur Satan et les démons. Durant son premier séjour à Capharnaüm, Jésus fut abordé à la synagogue par un possédé de l'esprit immonde, qui l'interrogea sur sa nature et sa mission, qu'il devinait hostile et dirigée contre lui pour sa perte. Jésus le chasse du possédé et la première manifestation de ce pouvoir divin sur les esprits immondes fit grand bruit dans toute la Galilée. Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37. D'autres possédés acclamaient Jésus comme Fils de Dieu ou Messie. Jésus leur imposait silence et les chassait. Marc., I, 34, 39; Matth., VIII, 16; Luc., IV, 41. Ces faits se reproduisaient fréquemment et en divers lieux. Marc., III, 11, 12; V, 1-20; VII, 24-30; Matth., VIII, 28-34; IX, 32-33; XV, 21-28; Luc., VI, 18; IX, 37-43. Des scribes, venus de Jérusalem, en prirent occasion pour calomnier Jésus et le dire possédé lui-même; ils prétendaient qu'il chassait les démons au nom de Beelzébub, leur prince. Ce nom, emprunté à la mythologie des Philistins, qui honoraient Baal comme dieu des mouches, désignait dans le langage populaire des contemporains de Jésus, le chef des habitations infernales. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1547. Jésus réfuta cette calomnie par ce raisonnement sans réplique que Satan ne peut agir contre lui-même, ni détruire son propre empire. Marc., III, 22-26; Matth., IX, 34; XII, 22-27; Luc., XI, 14-19. Déclarer que Jésus est possédé de l'esprit immonde, c'est un blasphème contre le Saint-Esprit et un péché irrémissible. Marc., III, 29, 30. Voir t. II, col. 910-916. C'est par l'esprit de Dieu, c'est par son doigt, c'est-à-dire par sa puissance, que Jésus chasse les démons, et l'exercice de ce pouvoir est une marque que le royaume de Dieu est venu sur terre. Matth., XII, 28; Luc., XI, 20. Il y avait donc opposition entre le royaume de Dieu et le royaume du diable, et Jésus était venu pour détruire ce dernier. Aussi, en choisissant ses apôtres, leur conféra-t-il le pouvoir de chasser les démons. Marc., III, 15; Matth., X, 1, 8. Il renouvela ce pouvoir, en les envoyant en mission, durant laquelle ils chassèrent beaucoup de démons. Marc., VI, 7, 13. Les soixante-douze disciples, chargés plus tard d'une mission spéciale pour préparer celle de leur Maître, relatèrent avec joie à leur retour que les démons leur étaient soumis par la vertu du nom de Jésus, et Jésus leur déclara qu'il avait vu Satan tomber du ciel comme l'éclair. Luc., X, 17, 18. Il ajouta que le pouvoir sur les démons n'était pas pour ceux qui le possédaient une marque de salut; il leur était donné pour le bien des autres, et ils n'en seront pas récompensés. Luc., X, 20. Cf. Matth., VII, 22. Toutefois, les apôtres ne pouvaient pas chasser toute sorte de démons et Jésus leur expliqua que quelques-uns de ces esprits ne pouvaient être expulsés que par le recours à la prière et au jeûne. Marc., IX, 13, 28; Matth., XVII, 14-20; Luc., IX, 40. Jésus reconnaissait donc diverses classes de démons, dont quelques-uns avaient un pouvoir plus malfaisant que les autres. Les Juifs, comme les Galiléens, ont traité Jésus de possédé du démon. Joa., VIII, 48, 52. Au moment de la passion, la puissance des ténèbres, que Jésus avait comprimée durant sa vie publique, eut un instant pouvoir contre lui, et les Juifs, ses suppôts, purent se saisir de Jésus et le faire mourir. Luc., XXII, 53. Judas, qui l'avait trahi, avait agi sous l'influence de Satan. Luc., XXII, 3. Cf. Joa., VI, 71, 72; XIII, 2, 27. Mais Jésus, vainqueur de la mort par la résurrection, donna de nouveau à ses apôtres le droit de chasser les démons en son nom. Marc., XVI, 17.

2. *Enseignement de Jésus sur les démons.* — Jésus ne s'est pas contenté de lutter contre Satan, qui le tentait, et contre les démons, dont Satan est le prince et qui faisaient sentir aux hommes leur puissance malfaisante, il a encore caractérisé, dans ses paraboles et ses discours, la nature de cette puissance mauvaise.

Dans les Synoptiques, en décrivant sous forme parabolique l'avenir du royaume messianique, il a indiqué en quelques traits l'opposition que lui fera Satan dans les âmes et dans le monde. Si la parole de Dieu est une semence, jetée sur divers terrains, Satan ou le méchant vient promptement, pareil aux oiseaux du ciel, enlever le grain tombé sur le chemin et la bonne parole semée dans les cœurs pour qu'elle n'y germe

pas et n'y porte pas de fruit, Marc., IV, 15; Matth., XIII, 19, de peur que les auditeurs, s'ils étaient attentifs à la parole jetée dans les cœurs, ne soient sauvés. Luc., VIII, 12. Satan est encore l'homme ennemi qui, après que le père de famille a semé dans son champ la bonne semence, vient la nuit répandre l'ivraie avec le bon grain. Cette ivraie est le symbole des méchants, semence du diable, qui, dans le royaume de Dieu, se trouveront avec les bons et y seront conservés jusqu'au temps de la moisson, la fin des temps, pour être alors séparés et jetés au feu. Matth., XIII, 24-30, 36-42. Lorsque se fera cette séparation, exposée ailleurs comme celle des brebis et des boucs du troupeau, Matth., XXV, 32, 33, les boucs, ou les méchants, placés à gauche, seront maudits et envoyés au feu éternel, qui est préparé pour le diable et pour ses anges. Matth., XXV, 41. Les hommes mauvais partageront donc le sort réservé aux démons. En suivant les inspirations de Satan, ils appartiennent à son royaume, et en se rangeant à sa suite, ils méritent le même châtiment que lui. Satan avait demandé de cribler les disciples de Jésus comme le moissonneur crible le froment. Mais, tout en lui laissant le droit de les attaquer, Jésus a prié pour que la foi de Pierre ne défaille point et pour qu'il confirme ses frères. Luc., XXII, 31-32. Cependant il faut craindre cet adversaire, qui est capable de perdre le corps et l'âme en enfer. Matth., X, 28. Quand l'esprit immonde est sorti d'un homme, il erre dans les lieux arides et y cherche le repos sans le trouver. Aussi cherche-t-il à rentrer dans la maison qu'il a quittée, et la trouvant purifiée et ornée, il prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui; ils pénètrent ensemble dans cet homme délivré, et rendent son état pire que le premier. Matth., XII, 43-45. Marie-Madeleine avait été délivrée de sept démons. Luc., VIII, 2; Marc., XVI, 9. Parfois même les démons, qui habitaient dans un seul homme, s'appelaient *légion,* tant ils étaient nombreux. Marc., V, 9; Luc., VIII, 30, 36. Ils demandèrent d'entrer dans un troupeau de porcs, pour ne pas quitter la région. Marc., V, 10-16.

Dans ses discours que rapporte le quatrième Évangile, Jésus est plus précis encore sur l'origine et la nature du diable. Il appelle les Juifs, qui refusaient de croire à sa parole, les fils du diable, ses partisans, décidés à réaliser les désirs de leur père. Celui-ci a été homicide dès le commencement (allusion à la chute de nos premiers parents et à l'introduction de la mort en punition de leur faute). Il n'est pas demeuré dans la *vérité,* qu'il avait possédée; aussi la vérité n'est-elle plus en lui, et n'est-il lui-même qu'un menteur. Joa., VIII, 44. Par la venue de Jésus sur terre, le jugement du monde est commencé, et le prince de ce monde sera jeté dehors. Joa., XII, 31. Le Sauveur est entré en lutte avec lui. A la veille de la passion, le prince du monde a dressé ses batteries contre lui; mais il n'a pas pouvoir sur lui, Joa., XIV, 30, et il est déjà jugé. Joa., XVI, 11.

Conclusion. — Notre-Seigneur a donc reconnu l'existence des démons. Ses actes et ses paroles prouvent qu'il les tenait pour des êtres réels, des esprits déchus, impurs, puissants, ennemis des hommes et ses propres adversaires. A ses yeux, ils font partie d'un royaume, dont Satan est le chef et les méchants sont les membres. Leur puissance est bornée, subordonnée qu'elle est à la volonté divine et incapable de forcer la volonté humaine qui lui résiste. Elle est appliquée au mal. Satan, l'ancien serpent tentateur, est le prince de ce monde, parce que le monde est mauvais et fait des œuvres de péché. Mais Jésus est venu pour détruire sa puissance; Satan est déjà jugé et condamné à l'enfer. Si ses suppôts gardent encore quelque droit à solliciter les disciples de Jésus au mal, comme il a tenté Jésus lui-même, ils ne prévaudront pas contre eux, et seuls, les méchants, qui feront leurs œuvres, partageront après le jugement dernier leur sort et seront condamnés avec eux au feu éternel, qui leur est préparé. Notre-Seigneur a véritablement affirmé l'existence de ces esprits mauvais, et il est impossible de prétendre, avec quelques théologiens protestants, ou qu'il a partagé sur les démons les idées erronées de son temps, ou qu'il s'est accommodé, dans son enseignement, aux idées régnantes pour exprimer seulement, sous cette forme populaire la lutte du bien et du mal dans le monde. Voir A. Polz, *Das Verhältnis Christi zu den Dämonen,* Inspruck, 1907.

2° *Dans les Actes des apôtres.* — La doctrine de Jésus sur les démons est réalisée dans les événements de l'histoire de l'Église. En application du pouvoir que leur avait donné leur Maître, les apôtres à Jérusalem chassent les esprits immondes. Act., V, 16. Philippe faisait de même à Samarie. Act., VIII, 7. Saint Paul guérit à Philippes une jeune fille qui avait un esprit de python, Act., XVI, 16-19, et à Éphèse, il chassa des esprits mauvais. Act., XIX, 12. Un de ces esprits frappa les sept fils de Scevé, exorcistes juifs, dont il ne reconnaissait pas le pouvoir, alors qu'il reconnaissait celui de Jésus et de Paul. Act., XIX, 13-16. Saint Paul déclare à Agrippa que Jésus ressuscité, lui ayant apparu, le chargea de retirer les gentils de la puissance de Satan et de les ramener à Dieu. Act., XXVI, 18. Satan avait tenté Ananie et l'avait fait mentir au Saint-Esprit. Act., V, 3. Barjésu était un fils du diable et l'ennemi de la justice. Act., XIII, 10. Les Athéniens, entendant saint Paul leur prêcher une doctrine religieuse qui leur était inconnue, disent qu'il leur annonce de nouveaux démons, c'est-à-dire de nouveaux dieux. C'est l'idée grecque que les dieux païens étaient des démons ou des esprits; elle est exprimée par des Grecs, et saint Luc ne la prend pas à son compte, en la rapportant.

3° *Dans les Épîtres de saint Paul.* — Sur Satan et les démons, l'apôtre a exprimé les idées juives et chrétiennes. — 1. Il s'est fait l'écho de la Genèse, en rappelant que le serpent avait séduit Ève. II Cor., XI, 3; I Tim., II, 14. Cette première faute nous avait mis sous la puissance des ténèbres, et Dieu le Père, par la rédemption de son Fils, nous en a rachetés et nous a fait passer dans le royaume de son Fils bien-aimé. Col., I, 13, 14. Jésus a détruit le décret qui était porté contre nous, en l'attachant à sa croix, et il a enlevé aux principautés et aux puissances le droit qu'elles avaient sur nous. Col., II, 14, 15. Par sa mort, il a détruit celui qui avait l'empire de la mort, le diable, et il a délivré ceux qui, par crainte de la mort, étaient pour toute leur vie asservis à son esclavage. Heb., II, 14, 15. Les Éphésiens, avant leur conversion, vivaient dans le péché, marchaient selon le train du monde, selon les inspirations du prince des puissances de l'air, de cet esprit qui agissait encore à cette époque sur les hommes rebelles à la nouvelle foi. Eph., II, 1, 2. Le diable était donc le prince de ce monde. Il voulait maintenir son empire, détruit par la mort de Jésus, et il tendait des pièges même aux chrétiens, qui doivent revêtir l'armure de Dieu pour résister aux embûches du diable. Ils ont, en effet, à lutter, non seulement contre la chair et le sang, mais encore contre les princes et les puissances, contre les gouverneurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice. Eph., VI, 11, 12. Il ne faut donc pas, dans cette lutte, donner de prise au diable. Eph., IV, 27. Les époux ne doivent garder la continence entre eux que pour un temps, de peur d'être tentés d'incontinence par Satan. I Cor., VII, 5. Saint Paul a pardonné à un Corinthien qui l'avait offensé à cause des autres chrétiens, « pour que nous ne devenions pas les dupes de Satan, car, ses desseins à lui, nous les connaissons. » II Cor., II, 10, 11. Il les tromperait, en les poussant à

ne pas pardonner, car l'absence de charité fraternelle est son œuvre. Il tient captifs dans ses pièges et soumis à toutes ses volontés, ceux qui résistent à la vérité et qu'il faut tirer de l'erreur, en les reprenant avec modestie. II Tim., II, 25, 26. Il faut que l'évêque ne soit pas néophyte, et qu'il soit un homme à qui on rend bon témoignage, de peur qu'autrement il ne tombe dans les pièges du diable. I Tim., III, 6, 7. Ceux qui veulent être riches sont tentés par le diable et tombent dans ses pièges. I Tim., VI, 9. Quelques veuves sont retournées en arrière et revenues à Satan. I Tim., V, 15. Satan, qui est esprit de ténèbres, se transforme en ange de lumière pour mieux tromper. II Cor., XI, 14. Saint Paul souhaite que le Dieu de la paix broie rapidement Satan sous les pieds des Romains. Rom., XVI, 20. Jésus triomphera finalement de toute principauté, pouvoir et vertu, et mettra tous ses ennemis sous ses pieds. I Cor., XV, 24, 25. Les chrétiens seront les juges des anges mauvais. I Cor., VI, 3. En attendant, Satan fait obstacle à l'œuvre de l'apostolat, et il a empêché l'apôtre d'aller à Thessalonique. I Thes., II, 18. L'aiguillon que l'apôtre ressent dans sa chair est un ange de Satan. II Cor., XII, 7. Mais les puissances et les vertus adverses ne pourront rien contre lui et ne le sépareront pas de la charité de Jésus-Christ. Rom., XIII, 38, 39. Au cours des siècles, plusieurs abandonneront la foi, croiront aux esprits trompeurs et adhéreront aux doctrines des démons. I Tim., VI, 1. L'avènement de l'Antéchrist, à la fin des temps, sera l'œuvre de Satan. II Thes., II, 9. L'apôtre livrait à Satan les chrétiens coupables, laissait leurs corps soumis à sa puissance, pour sauver leurs âmes. I Cor., V, 5; I Tim., I, 20. Ainsi le serpent tentateur, Satan, était le chef du monde pervers, le prince des puissances ténébreuses et des esprits qui habitent dans l'air. Il tenait les hommes captifs dans le péché, et il luttait contre les chrétiens, en les tentant et en leur tendant des pièges. Vaincu par Jésus, il n'a d'empire que sur ceux qui se livrent à lui, et finalement, sa puissance sera broyée sous les pieds de son vainqueur.

2. Saint Paul a reconnu dans le culte des païens un culte rendu aux démons. Leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu. Les chrétiens ne doivent pas manger des victimes immolées aux idoles, pour ne pas s'associer aux démons. Ils ne peuvent pas boire à la coupe du Seigneur et à celle des démons. I Cor., X, 19-21. Les chrétiens ne doivent même pas avoir de relations, sinon celles qui sont absolument nécessaires, avec les païens. La justice ne s'allie pas à l'iniquité; la lumière n'accompagne pas les ténèbres; le Christ ne s'associe pas à Bélial. II Cor., VI, 15. Saint Paul prend comme un nom propre l'expression de Bélial qui, dans l'Ancien Testament, caractérise les méchants. En l'opposant au Christ, il désigne le mauvais par excellence, Satan, qu'il tient, non certes pour le principe du mal opposé au principe du bien, mais comme le chef des méchants, le prince des païens, l'adversaire irréconciliable du Christ qui l'a vaincu. On peut en conclure qu'il le regardait comme le dieu qu'adoraient les païens. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1551-1562. Voir Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 67-71; Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Gœttingue, 1888.

4° *Dans les Épitres des autres apôtres.* — Saint Jacques nous apprend que les démons croient en un seul Dieu, mais leur foi, parce qu'elle est jointe en eux aux actes mauvais, ne leur profite pas; ils croient, mais ils s'irritent contre le Dieu unique, auquel ils croient, II, 19. Il conseille de résister au diable, en avertissant que cette résistance le fera fuir, IV, 7. Saint Pierre, dans sa Ire Épître, V, 8, 9, recommande la sobriété et la vigilance, vertus nécessaires pour résister au diable, adversaire des chrétiens, qui circule comme un lion rugissant, cherchant qui dévorer; la principale force de résistance est de demeurer ferme dans la foi. Dans sa IIe Épître, II, 4, il parle des anges pécheurs, à qui Dieu n'a pas pardonné, et qu'il a précipités dans l'abîme, chargés des chaînes de l'enfer pour être tourmentés et réservés pour le jugement. La même mention des anges prévaricateurs se retrouve dans l'Épître de Jude, 6, qui présente d'ailleurs une si grande ressemblance avec la IIe de Pierre. Ces anges n'ont pas conservé leur dignité première, mais ont abandonné leur demeure. Dieu les a réservés pour le jugement du grand jour dans des chaînes éternelles et d'épaisses ténèbres. Or, saint Jude, 14, 15, cite presque textuellement Hénoch, I, 9. Voir F. Martin, *op. cit.*, p. 4. Aussi beaucoup de critiques pensent-ils que le verset 6 est emprunté au même livre, X, 4-6, aussi bien que le passage correspondant de II Pet., II, 4. F. Martin, *op. cit.*, p. CXVII, 22-23. Si l'on admet cette dépendance, il en résulte que les apôtres, Pierre et Jude, parleraient, comme le *Livre d'Hénoch,* des anges prévaricateurs et souillés avec les femmes et ayant subi une double condamnation : une première, l'enchaînement préalable dans une prison ténébreuse, et une seconde, la peine du feu dans l'enfer après le dernier jugement. Cette conclusion ne ressort pas seulement, dit-on, de la ressemblance et de l'emprunt au *Livre d'Hénoch,* mais encore du contexte des deux Épîtres. Saint Jude, en effet, prétend-on, attribue aux anges le péché de luxure, puisqu'il rapproche leur faute de celle des habitants de Sodome et de Gomorrhe, 7, et menace des mêmes châtiments ceux qui souillent leur chair, 8. De même, saint Pierre rattache au péché des anges le déluge produit pour punir les impies, et le péché des Sodomites. II Pet., II, 5. Dans sa conclusion, 10, il renferme aussi les hommes adonnés à l'impureté. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 297. Mais cette interprétation ne s'impose pas, au moins pour la nature de la faute des anges et du châtiment. Les passages cités des deux Épîtres se ressemblent, il est vrai. Les deux apôtres ont le même but : ils veulent préserver les fidèles contre les faux docteurs et les impies de l'époque, et ils citent des exemples historiques à l'appui de la leçon qu'ils tirent. Saint Jude, 5-7, rapporte trois faits : les espions envoyés par Moïse au pays de Chanaan, les anges prévaricateurs et les crimes commis dans la Pentapole. Il ne suit donc pas l'ordre chronologique. Saint Pierre a aussi trois exemples, qui se suivent chronologiquement : la faute des anges, la punition des crimes du monde primitif par le déluge et les actes des Sodomites. Quelque soit l'ordre, les exemples sont choisis en vue du châtiment et sans rapport direct avec la nature des fautes. Par conséquent, on ne peut rien conclure du rapprochement des péchés qui ont provoqué le déluge et la ruine des villes de la Pentapole. Cette faute n'a pas, dans le texte, de rapport nécessaire avec les péchés de luxure. D'autre part, dans leurs conclusions morales, les deux apôtres ne menacent pas de châtiments analogues les luxurieux seuls; ils visent d'autres coupables : ceux qui méprisent l'autorité et blasphèment la majesté. De la variété des coupables visés on peut inférer celle des fautes historiques citées en exemple. Par suite encore, le péché des anges n'est pas nécessairement la luxure. Reste la dépendance avec le *Livre d'Hénoch,* qui rapporte, lui, le châtiment des anges qui se sont souillés avec les femmes. Mais il suffit de rappeler que les citations ne sont pas textuelles, et que, s'il y a emprunt, il n'existe que pour certains traits, concernant le châtiment plutôt que la faute elle-même. D'ailleurs, pour saint Jude, le péché des anges qui n'ont pas conservé leur dignité première et ont abandonné leur demeure, correspond au mépris de la domination du Seigneur, second péché nommé au verset 8.

Ce péché est donc plutôt la révolte contre Dieu. Quant au châtiment, il n'est pas double dans les deux Épîtres comme il est dans le *Livre d'Hénoch;* les deux apôtres ont décrit, en des traits empruntés à ce livre ou à la tradition qu'il reproduit, l'unique peine des anges coupables : leur enchaînement dans l'abîme infernal jusqu'au jugement. Ils parlent donc seulement d'anges déchus et rebelles, sans allusion à une faute charnelle, et enchaînés dans les ténèbres de l'enfer. De la sorte, même en admettant la dépendance littéraire de ces deux Épîtres relativement au livre d'Hénoch, on est en droit de nier l'identité de doctrine sur la nature de la faute et du châtiment des anges coupables. Voir Robert, dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 524-527, 546-550. — Saint Jude, 9, cite un passage qu'on croit être de l'*Assomption de Moïse,* bien qu'il n'ait pas été retrouvé dans les fragments conservés de cet écrit du Ier siècle de notre ère. L'archange Michel, en discutant avec Satan sur la sépulture de Moïse, n'osa pas proférer contre son adversaire un jugement de malédiction; il se borna à dire : « Que Dieu te commande! » L'emprunt n'est pas certain, et on ignore l'origine de ce renseignement. Lueken, *Michael,* Gœttingue, 1898, p. 44.

L'apôtre saint Jean déclare que l'homme pécheur est fils du diable, « car le diable pèche depuis le commencement. Mais le Fils de Dieu s'est manifesté précisément pour détruire les œuvres du diable. » Quiconque est né de Dieu ne pèche pas et ne peut pas pécher. Les enfants de Dieu se distinguent donc des enfants du diable. I Joa., III, 8-10. Caïn, qui égorgea son frère Abel, était fils du malin, III, 12. Il y a donc deux catégories d'hommes, les pécheurs et les justes. Si ceux-ci sont fils de Dieu, ceux-là sont fils du diable, parce qu'ils en opèrent les œuvres. Le diable a été le premier pécheur, et tous ceux qui pèchent appartiennent à sa race. Précédemment, l'apôtre avait dit aux jeunes gens qu'ils avaient vaincu le Mauvais, II, 13, 14, c'est-à-dire le diable ou Satan, contre qui ils avaient dû soutenir des luttes pour professer la foi chrétienne.

5° *Dans l'Apocalypse.* — En décrivant l'état des sept Églises d'Asie et les destinées futures de toute l'Église chrétienne, saint Jean nous a fourni plusieurs détails sur la lutte entreprise par Satan contre cette Église. — 1. A Smyrne, des Juifs qui forment une synagogue de Satan, persécutent les chrétiens, et le diable, qui est leur inspirateur, fera jeter plusieurs fidèles en prison; mais ce ne sera qu'une épreuve passagère, qu'il faudra supporter avec courage, II, 9, 10. Pergame est le trône de Satan, parce que cette ville est le siège de l'idolâtrie et qu'on y portait les chrétiens à manger des viandes immolées aux idoles, II, 13, 14. Des chrétiens de Thyatire avaient connu « les profondeurs de Satan », II, 24; c'étaient ceux qui avaient partagé la doctrine idolâtrique, professée par la soi-disant prophétesse Jézabel, 20-22. Philadelphie possède, elle aussi, une synagogue de Satan, composée de Juifs menteurs et ennemis de la communauté chrétienne de cette ville, III, 9. Les ennemis et les persécuteurs des chrétiens appartiennent à Satan, parce qu'ils sont méchants. — 2. A la cinquième trompette, le puits de l'abîme fut ouvert. Ce puits est l'empire de Satan, d'où sortent la fumée et des sauterelles. Celles-ci étaient chargées de tourmenter les hommes qui n'avaient pas le sceau de Dieu. Elles avaient pour chef l'ange de l'abîme, nommé en hébreu Abaddon et en grec Apollyon, IX, 1-11. Ces deux noms signifient « perdition ». Abaddon est probablement un des noms de Satan et il désigne son rôle d'exterminateur dans la scène de cette vision. Après que la sixième trompette eut retenti, l'ange reçut l'ordre de délier quatre anges enchaînés sur l'Euphrate et réservés pour tuer le tiers des hommes, IX, 13-15. Ce sont quatre génies malfaisants, liés pour qu'ils ne puissent accomplir leur œuvre de destruction qu'à l'heure voulue de Dieu. — 3. Le grand dragon, l'antique serpent, qui est nommé diable et Satan et qui a séduit le monde, se leva contre la femme qui était prête à enfanter et qui représentait l'Église. Il vient la combattre avec le tiers des étoiles du ciel. Mais Michel et ses anges combattent dans le ciel le dragon et son armée, qui sont jetés sur terre et n'ont plus de place au ciel, XII, 1-9. Cette scène est décrite d'après les idées du temps sur le dragon. Il y a une simple allusion à la chute de l'antique serpent entraînant peut-être le tiers des anges. Mais le combat entre les bons et les mauvais anges concerne l'Église. Il a lieu dans le ciel, parce que la vision est céleste; mais la vision vise l'avenir terrestre de l'Église et les luttes des bons anges avec les mauvais sur terre à son sujet. Le sens en est donné par la voix céleste, 10; l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant Dieu, a été rejeté du ciel. C'est le diable qui est descendu sur la terre et la mer et qui est animé d'une grande colère, parce qu'il a peu de temps à poursuivre les chrétiens avant le jugement, 12. Suit la description de la lutte du dragon ou serpent contre la femme ou l'Église, 13-17. Ce dragon donna sa puissance, son trône et une grande autorité à la bête qui montait de la mer, c'est-à-dire à l'Antéchrist, XIII, 2, et les hommes adoraient le dragon et la bête, 4. Des esprits impurs sortent de la bouche du dragon, de la bête et du faux prophète, et ces démons opèrent des prodiges et rassemblent les rois de la terre pour le combat du grand jour du Seigneur, XVI, 13, 14. Après la victoire de l'Agneau, un ange descend du ciel avec la clef de l'abîme et une grande chaîne à la main. Il saisit le dragon, l'antique serpent, qui n'est autre que le diable et Satan, et le lie pour mille ans. Il le jette dans l'abîme qu'il ferme et scelle sur lui, afin qu'il ne séduise plus les nations. Après mille ans, il sera délié pour quelque temps, XX, 1-3. Sorti de sa prison, il ira séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre et les rassembler a pour la guerre contre les saints. Le feu du ciel dévorera son armée, et le diable séducteur sera jeté dans le gouffre de feu et de soufre avec la bête et le faux prophète et ils y seront tourmentés jour et nuit pendant tous les siècles, 7-10.

Des traits de ces descriptions prophétiques il reste à dégager la doctrine de saint Jean sur Satan et ses anges, et aussi à en déterminer l'origine. Il est clair que le dragon, l'ennemi de l'Église, est Satan, l'antique serpent, le chef des anges déchus qu'il lance dans la lutte contre les chrétiens. Les Juifs, ennemis de l'Église, et les mauvais chrétiens lui appartiennent, suivent ses inspirations et accomplissent ses œuvres. Les idolâtres l'adorent dans leurs idoles. Dans sa lutte contre l'Église il est combattu par l'archange Michel et les bons anges. Ils contiennent sa fureur et finalement il sera vaincu par eux. Enchaîné dans l'abîme, il reparaîtra sur terre à la fin des temps, recommencera ses séductions, renouvellera la lutte contre les saints, mais sera enfin enfermé définitivement dans l'enfer pour y être tourmenté éternellement. Divers critiques modernes ont prétendu que l'origine des symboles de l'Apocalypse était babylonienne, et qu'en particulier le dragon, adversaire de l'Église, était Tiamat, le chaos primordial personnifié, en lutte contre Mardouk, le dieu créateur. Mais le monstre de l'épopée cosmologique s'est transformé en puissance néfaste de l'ordre moral, qui joue le rôle de l'adversaire de Dieu dans le drame eschatologique. La lutte entre le bien et le mal a donc passé de l'ordre physique à l'ordre moral et de l'organisation du monde cosmique à la fin des temps. C'est, aux deux extrémités des temps et dans deux ordres différents, le même génie du mal en lutte contre Dieu. Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* Gœttingue, 1895, p. 242-244, 320-323, 385-397; Calmes, *L'Apocalypse*

devant la tradition et devant la critique, Paris, 1905, p. 57-63. Cette opinion fait partie d'un système d'explication des symboles de l'Apocalypse, dont la réfutation ne serait pas à sa place ici. Disons seulement qu'entre l'Apocalypse et le mythe cosmologique babylonien, « il n'y a guère de commun que l'idée du combat. Ce ne sont pas des dieux que saint Jean nous montre en guerre les uns contre les autres, mais des anges et de pures créatures, et il n'entre dans aucun des détails que décrit longuement le poète chaldéen. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6ᵉ édit., Paris, 1896, t. I, p. 227. L'origine babylonienne du dragon n'est pas démontrée et les symboles de l'Apocalypse, notamment ceux du c. XII, sont plutôt d'origine juive. Les Septante avaient traduit par dragon plusieurs passages de l'Ancien Testament, où il est question du serpent. Exod., VII, 12; Deut., XXXII, 33; II Esd., II, 13; Ps. XCI (XC), 15; Jer., LX, 34; Dan., XIV, 22, 27. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* 2ᵉ édit., Gœttingue, 1896, p. 408-413; Swete, *The Apocalypse of St. John,* Londres, 1906, p. 147-155. La démonologie de l'Apocalypse ne diffère pas, pour le fond, de celle de l'Ancien Testament; elle est appliquée seulement aux destinées futures de l'Église, telles que les prévoit et les prédit le voyant de Patmos. Cf. Swete, *op. cit.,* p. CLXV-CLXVI.

E. Haag, *Théologie biblique,* Paris, 1870, p. 346-347, 356, 415-417, 460-462, 502-506; Ed. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* 2ᵉ édit., Paris, 1878, p. 67-80; Smith, *Dictionary of the Bible,* 2ᵉ édit., Londres, 1893, art. *Demon, Devil,* t. I, p. 750-751, 779; art. *Satan,* t. III, p. 1143-1149; Schenkel, *Bibellexikon,* art. *Satan und Dämonen,* t. V, p. 185-191; Lindsay, *Cyclopædia of biblical literature,* art. *Demon, Satan,* t. I, p. 659-661; t. III, p. 773-777; *Kirchenlexikon,* art. *Teufel,* 2ᵉ édit., t. XI, col. 1439-1445; Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* art. *Dämonen, Teufel,* t. IV, p. 408-410; t. XIX, p. 564-574; Hastings, *Dictionary of the Bible,* art. *Devil, Satan,* t. II, p. 590-594; t. IV, p. 407-412; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* art. *Demon, Satan,* t. I, col. 1069-1074; t. IV, col. 4296-4300; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. XVIII-XXI; H. Duhm, *Die bösen Geister im A. T.,* Tubingue, 1904; Hastings, *Dictionary of the Christ and the Gospels,* Édimbourg, 1906, t. I, p. 438-443; Oesterley, *The Demonology in the Old Testament,* dans *Expositor,* avril et juin 1907, p. 316-332, 527-544; août 1907, p. 132-151; M. Hagen, *Lexicon biblicum,* art. *Daemones, Draco,* Paris, 1907, t. II, p. 3-10, 114-115; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 560-574.

E. MANGENOT.

II. DÉMON D'APRÈS LES PÈRES. — Les réflexions que M. Bareille a faites au début de son article : *Angélologie d'après les Pères,* t. I, col. 1192-1193, peuvent être répétées ici. Les Pères n'ont parlé des démons qu'en passant et n'ont publié aucun traité *ex professo* à leur sujet. Ils ont, d'ailleurs, présenté souvent des opinions divergentes, et parfois erronées, parce que l'Écriture et la tradition ne leur fournissaient pas d'enseignement fixe sur la plupart des points qui constituent la démonologie. Beaucoup ont subi l'influence des écrits apocryphes, en particulier du livre d'Hénoch. Aussi plusieurs sentiments, qui semblaient avoir d'abord prévalu sur les démons, ont-ils disparu à une étude plus attentive de la nature des anges déchus selon l'Écriture. — I. Dans les trois premiers siècles. II. Du IVᵉ au VIᵉ siècle. III. Du VIᵉ au XIᵉ siècle.

I. DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES. — 1° *Les Pères apostoliques.* — Ils ne disent à peu près rien sur la nature des démons. Ils parlent du diable, de Satan et de ses anges, mais seulement dans un but pratique pour tenir les chrétiens en garde contre leur pernicieuse influence. L'Épître dite de Barnabé, parlant des deux voies, met les anges de Dieu à la tête de celle du bien et les anges de Satan à la tête de celle du mal. Si Dieu est le Seigneur des siècles, Satan est le prince du temps présent, qui est un temps d'iniquité, XVIII. Funk, *Patres apostolici,* 2ᵉ édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 90. Ses lecteurs, qu'on croit être des Juifs convertis, étaient, avant leur conversion, un temple où régnait l'idolâtrie, et la maison des démons, parce qu'ils faisaient ce qui était contraire à Dieu, XVI, 7, p. 88. Saint Ignace met les Tralliens en garde contre les embûches du diable. *Ad Trall.,* VIII, 1, p. 248. Selon lui, le chrétien qui honore l'évêque est honoré par Dieu; celui qui secrètement agit contre l'évêque sert le diable. *Ad Smyrn.,* IX, 1, p. 282. Dans les rapports avec le prochain, il faut imiter la bénignité de Notre-Seigneur, pour qu'« aucune herbe du diable ne se trouve » en nous. *Ad Eph.,* X, 3, p. 222. Quand les fidèles sont réunis nombreux pour louer Dieu, les puissances de Satan sont sans force, et l'accord des chrétiens dans la foi fait disparaître le mal que Satan apporte. *Ibid.,* XIII, 1, p. 224. Ignace ne redoute par les durs tourments du diable, c'est-à-dire les persécutions des méchants, pourvu qu'il soit uni à Jésus-Christ. *Ad Rom.,* V, 3, p. 258. Satan apparaît donc comme l'adversaire de Dieu et des chrétiens, et celui qui porte au mal et fait le mal. Parlant des docètes, l'évêque d'Antioche semble dire qu'après leur mort, quand ils seront sortis de leurs corps et devenus comme des démons, ils n'auront pas part à la résurrection glorieuse du Christ. *Ad Smyrn.,* II, p. 276. Il tient donc les démons comme incorporels. Cf. *ibid.,* III, 2. L'auteur de la *IIᵃ ad Cor.,* XVIII, 2, p. 208, craint le jugement des impies, parce qu'il est pécheur, qu'il n'a pas encore fui toutes les tentations et qu'il est encore au milieu des organes du diable. Le diable est donc pour lui l'esprit tentateur, qui pousse au mal. Hermas, dans le *Pasteur, Mand.,* VII, I, 2, 3, p. 490, recommande de ne pas craindre le diable; celui qui craint le Seigneur dominera le diable, qui n'a aucun pouvoir sur lui. Mais il faut craindre les œuvres du diable, qui sont mauvaises. Celui qui craint le Seigneur craint les œuvres du diable; il ne les accomplit pas, mais s'en abstient. Ailleurs, Hermas dit que ceux qui marchent dans les commandements du diable doivent se convertir, parce que ces commandements sont difficiles, amers, durs et impurs. Il répète que les chrétiens n'ont pas à craindre le diable, qui n'a sur eux aucun pouvoir. Le diable veut faire peur, mais la peur qu'il inspire est vaine. Si on ne le craint pas, il s'éloigne. *Mand.,* XII, IV, 6, 7, p. 514, 516. Le diable est dur pour ceux qui lui obéissent et il les opprime. Mais il ne peut dominer les serviteurs de Dieu. Il peut les attaquer, mais pas les vaincre. Si on lui résiste, il fuit vaincu et confus. Ils sont vains ceux qui le craignent comme s'il était puissant. Le diable tente les serviteurs de Dieu. Ceux qui ont une foi pleine lui résistent fortement, et il s'éloigne d'eux, n'ayant plus de place par où entrer. Il va alors vers ceux qui sont vains, il trouve un endroit par où entrer, et il fait en eux ce qu'il veut, et ils deviennent ses esclaves. C'est pourquoi l'ange de la pénitence recommande de nouveau de ne pas craindre le diable. Dieu a pardonné aux coupables repentants, et les menaces du diable ne sont pas à redouter; il est sans force comme les nerfs d'un homme mort. *Mand.,* XII, V, 1-4; VI, 1, 2, p. 516, 518. Tous ceux qui ont lutté avec le diable et l'ont vaincu seront couronnés; ce sont ceux qui ont souffert pour la loi. *Sim.,* VIII, III, 6, p. 562. Ces considérations morales nous présentent le diable comme l'adversaire et le tentateur des chrétiens, mais un adversaire qu'ils peuvent vaincre et qui n'a de pouvoir que sur ceux qui font ses œuvres.

2° *Les Pères apologistes.* — Tandis que les Pères apostoliques ne font guère que signaler l'existence du diable et son rôle de tentateur à l'égard des hommes, et demeurent ainsi dans la ligne des Évangiles, les Pères apologistes traitent explicitement de la nature des anges déchus et de leur chute; mais ils subissent

visiblement l'influence du livre d'Hénoch et du livre des Jubilés ainsi que des idées grecques sur les démons. Ils sont loin, du reste, d'être d'accord sur tous les points, et ils suivent des voies différentes.

Saint Justin, s'adressant aux païens dans ses *Apologies,* ne s'exprime pas sur les démons de la même manière que dans son *Dialogue avec Tryphon,* parce que ses sources sont diverses. Il dit que les démons manifestent leur existence par des impuretés, commises sur des femmes et des enfants, par des terreurs répandues parmi les hommes. Ceux-ci, épouvantés, ignorant que c'étaient des démons, les appelèrent dieux et donnèrent à chacun d'eux un nom particulier. *Apol.,* I, 5, *P. G.,* t. VI, col. 336. Quand Justin expose la doctrine des chrétiens sur les démons, il se réfère à l'Écriture et il déclare que le prince des mauvais démons est le serpent, Satan ou le diable. Jésus-Christ a affirmé qu'il serait précipité dans le feu avec son armée et livré à des tourments éternels. Si leur châtiment est retardé, c'est à cause du genre humain. *Ibid.,* 28, col. 372. Avant Jésus-Christ, les démons ont introduit sur terre les dieux, les fils de Jupiter, Bacchus, Proserpine, l'adoration du serpent, les lustrations, par imitation de l'Écriture sainte. Après l'ascension, ils ont envoyé des trompeurs, Simon, Ménandre, Marcion, etc., et toutes les erreurs qui circulaient alors. *Ibid.,* 25-27, 56-58, 62, col. 368, 372, 413, 416, 421, 425. Dans l'*Apol.,* II, 5, col. 452-453, Justin raconte la chute des anges. Dieu avait confié aux anges la charge de veiller sur les hommes et sur toutes les créatures; mais ils ont transgressé l'ordre que Dieu avait établi. Ils ont eu commerce charnel avec des femmes et en ont eu des fils, nommés démons. Ils mirent ensuite le genre humain sous leur joug par la magie, des terreurs et les sacrifices qu'ils se faisaient offrir, et ils répandirent dans l'humanité les violences, les guerres, les adultères et tous les vices. Les poètes et les fabulistes ignorant que les anges et les démons, mâles et femelles, engendrés par eux, avaient répandu ces maux dans les villes et parmi les nations, ont attribué ces œuvres mauvaises aux dieux et à leurs fils. Ils appelaient dieux les anges déchus et ceux qui étaient nés d'eux. Ces traits répondent évidemment, sauf de légères différences, aux élucubrations des *Livres des Jubilés* et *d'Hénoch* et n'ont rien de commun avec l'enseignement de la Bible. Du reste, les démons haïssent les hommes bons et vertueux, et en particulier les chrétiens qu'ils détestent. Ils provoquent contre ceux-ci la persécution; ils ont fait porter les lois persécutrices et ils poussent les magistrats à poursuivre les chrétiens. Mais eux et ceux qui les honorent seront enfermés et subiront les peines qu'ils ont méritées et des supplices dans le feu éternel. Les prophètes l'ont prédit et Jésus l'a proclamé. *Apol.,* II, 1, 8, 9, 13, col. 444, 457, 460, 465.

Dans le *Dialogue avec Tryphon,* la doctrine sur les démons et sur le diable est exclusivement tirée de l'Écriture. Le diable a recouru à des altérations pour tromper les hommes; il a agi ainsi par le moyen des magiciens d'Égypte et par les faux prophètes du temps d'Élie, 69, col. 636, Tryphon reproche à Justin de dire que les anges ont mal agi et se sont séparés de Dieu, et d'interpréter mal l'Écriture. Justin prouve l'existence des mauvais anges par Is., XXX, 1-5; Zach., III, 1; Job, I, 6; le serpent de la Genèse, les mages d'Égypte, et Ps. XCV, 5, d'après les LXX : « Les dieux des nations sont des démons. » Pour prouver que Jésus-Christ est le Seigneur des esprits, Justin dit que la seule adjuration de son nom suffit pour vaincre les démons, 85, col. 676. Il déclare que le serpent a amené la désobéissance sur la terre, 100, col. 709. Jésus-Christ a prié pour ne pas être dominé par le mauvais ange; nous prions pour l'écarter de nous, pour qu'à notre mort, il ne prenne pas notre âme. Il a pouvoir sur les âmes, comme le montre l'histoire de la pythonisse d'Endor, 105, col. 721. Le texte : *Sicut unus de principibus cadilis,* Ps. LXXXI, 7, que Justin entend de la mort des hommes, lui sert de point de départ pour prouver la chute de Satan. Ce prince, qui a fait une grande chute, c'est celui qui est appelé le serpent; et il a fait une grande chute en trompant Ève, 124, col. 765. M. Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 290, interprète ce passage dans ce sens : « En induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit. » Il attribue ainsi à saint Justin l'explication de la chute de Satan par la jalousie, explication qui fut « classique », ajoute-t-il, p. 291, pendant un certain temps. Cette interprétation est particulièrement forcée. Saint Justin parle seulement de l'introduction de la mort dans l'humanité, introduction qui est due à la tromperie d'Ève par le serpent, et s'il fait consister la chute de Satan dans cette tromperie (ce qui n'apparaît pas clairement), il n'en dit pas le motif et il n'insinue même pas la jalousie du serpent. Quoi qu'il en soit, M. Turmel n'a pas remarqué la référence scripturaire au Ps. LXXXI, 7, pour prouver la chute de Satan. Cf. *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 115. Les chrétiens sont persécutés par les démons et l'armée du diable, par le ministère des Juifs, 131, col. 780. Si les hommes et les anges doivent être punis, c'est parce que Dieu a prévu qu'ils seraient mauvais, et non pas parce qu'il les a fait tels. S'ils faisaient pénitence, ils obtiendraient miséricorde, 141, col. 797. Ce texte signifie que les démons et les damnés ne feront pas pénitence et par suite seront punis; il ne veut pas dire que Dieu a offert aux démons le moyen de faire pénitence.

Saint Irénée, *Cont. hær.,* l. V, c. XXVI, n. 2, *P. G.,* t. VII, col. 1194, rapporte un passage d'un ouvrage inconnu de saint Justin. Celui-ci y déclare qu'avant l'avènement de Jésus-Christ, Satan n'a pas osé blasphémer Dieu, parce qu'il ne connaissait pas encore sa condamnation. Eusèbe a reproduit ce fragment d'après saint Irénée, *H. E.,* l. IV, c. XVIII, *P. G.,* t. XX, col. 376. Ce témoignage, nous le verrons, a été souvent cité au moyen âge par les écrivains grecs. Voir col. 377-379.

Selon Tatien, *Orat. adversus Græcos,* n. 7, *ibid.,* col. 820, 821, le Verbe de Dieu a créé les anges avant les hommes; il a créé les uns et les autres libres. Devenus mauvais, les démons sont punis de leur malice; ils ne sont donc pas nécessairement mauvais. Les hommes ont suivi un des mauvais anges, le plus rusé et qui est plus ancien qu'eux, et malgré la loi de Dieu, ils l'ont pris pour Dieu. L'homme, fait à l'image de Dieu, est devenu mortel, l'esprit supérieur à lui (c'est-à-dire l'image de Dieu, cf. n. 12, col. 829), qui est en lui, s'éloignant de lui. Le démon, qui était avant l'homme, a manifesté son existence par la faute qu'il a fait commettre. Tatien semble dire que le démon, qui était protogène relativement à l'homme, a montré sa malice en faisant pécher l'homme : ce qui signifierait que le démon avait péché déjà avant la tentation de l'humanité, sans que rien n'indique la nature de son péché. Ceux qui ont imité la folie du démon sont devenus l'armée des démons et ont été livrés à la folie par leur propre volonté. Les démons ont été l'occasion de la chute des hommes. Comment? Par l'invention de l'astrologie. Les démons ont montré aux hommes quelle était la position des astres, et de cette connaissance les hommes ont conclu à l'existence du destin, n. 8, 9, col. 822, 824. Jupiter est le chef des démons. Au lieu d'adorer les démons qui se trompent, les chrétiens adorent Dieu qui ne se trompe pas, n. 9, col. 825. Quant à la nature des démons, c'étaient des êtres composés de matière et d'esprit. Les uns se sont portés vers la matière la plus pure, les autres vers la plus vile, à laquelle ils ont conformé leur vie. Les Grecs adorent ceux qui se sont

écartés du bon ordre. Insensés et animés de vaine gloire, rompant tout frein, ils se sont efforcés d'être des voleurs de la divinité, λησταὶ θεότητος (ils se sont fait passer pour *dieux*). Le Seigneur a permis qu'ils trompent les hommes jusqu'à la fin du monde et jusqu'au jugement dernier. Quiconque, bien qu'il ait été attaqué par les démons, a gardé la connaissance parfaite de Dieu, recevra au jugement un meilleur témoignage, parce qu'il a lutté, n. 12, col. 832. Les erreurs des païens sont des stratagèmes des démons, col. 833. Les démons ont subjugué les Grecs et les ont dominés, comme un voleur se met à la tête de ses pareils. Parvenus à une plus grande malice, ils ont trompé les âmes. Ils ne meurent pas, puisqu'ils sont sans chair; mais, tout en vivant, ils connaissent la mort. Ils meurent, lorsqu'ils apprennent à leurs sectateurs à pécher. Parce qu'ils ne meurent pas réellement comme les hommes, ils auront à subir un plus fort supplice : ils n'auront pas la vie éternelle, mais ils subiront la mort dans leur immortalité. Ils pèchent plus que les hommes, parce qu'ils vivent plus longtemps, n. 14, col. 836, 837. D'autre part, les démons, qui commandent aux hommes, ne sont pas les âmes des hommes. L'homme, après sa mort, n'a pas plus de puissance que de son vivant. C'est par malice qu'ils poursuivent les hommes, les pervertissent et les portent au mal par de fausses manœuvres très variées. Ils sont vus parfois par les psychiques, et ils se montrent souvent sous des apparences humaines, soit afin d'être tenus pour quelque chose, soit pour que leurs amis, mal inspirés par eux, puissent nuire aux autres, soit pour amener ceux qui leur ressemblent à les honorer. S'ils le pouvaient, ils pervertiraient le ciel avec les autres créatures. Ne le pouvant pas, ils attaquent la matière qui leur est semblable et inférieure. Pour les vaincre, il faut donc répudier la matière. Ils s'attribuent les causes de nos maladies; parfois, ils frappent notre corps par malice. Mais atteints par la vertu de Dieu, ils s'en vont épouvantés, et le malade est guéri, n. 16, col. 840, 841. Ils promettent en vain de rendre la santé par des moyens magiques; ils joignent de bons remèdes aux mauvais, ils trompent et ne guérissent personne, n. 17, 18, col. 841, 844. Ils flattent les passions par leurs œuvres et leurs prédictions, n. 19, col. 849. Ils ont été exclus du ciel, n. 20, col. 852. Tatien, en se convertissant, a compris qu'il était délivré de beaucoup de princes et de tyrans, n. 29, col. 868.

Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 23, 24, *ibid.*, col. 941, 944, 945, 948, compare la doctrine des païens sur les démons à celle des chrétiens. Les païens admettent l'existence de dieux bons et de dieux mauvais, et ils appellent démons ceux qui agissent par le moyen des idoles. Thalès le premier a distingué Dieu, les démons, les héros : les démons sont de nature spirituelle, οὐσίας νοεῖ ψυχικάς; les héros sont des âmes séparées des corps. Platon a refusé de se prononcer sur les démons. Les chrétiens reconnaissent en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit, d'autres δυνάμεις, περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς. Une de ces puissances est ἀντίθεον, adverse de Dieu, non pas, comme l'a dit Empédocle, comme la nuit l'est au jour, mais parce qu'au bien de Dieu, qui coexiste en elle, s'est ajoutée une propriété, comme la couleur s'ajoute au corps, qui la rend contraire à Dieu. Cet esprit, ennemi de Dieu, a été fait par Dieu comme les autres anges, et il avait été chargé de veiller à la matière et aux choses matérielles. Dieu, en effet, avait créé les anges pour gouverner toutes choses. Il y en a de bons et de mauvais. Tandis que les uns ont persévéré librement dans la charge que Dieu leur avait confiée, d'autres ont abusé et de leur nature et de leur charge. Ces données sont conformes à celles du Livre des jubilés. En particulier, le prince de la nature et des choses de la nature, et ceux qui étaient établis sur le premier firmament (Athénagore expose ce qu'ont dit les *prophètes;* évidemment Hénoch) sont déchus. Le prince a été négligent et coupable dans l'administration de sa charge; les autres ont été attirés par les femmes et dominés par l'amour charnel. D'eux sont nés les géants, dont les poètes ont parlé. Ces anges, tombés du ciel, vivent dans l'air et sur terre et ne peuvent pas s'élever au ciel. Les âmes des géants, qui errent autour du monde, sont des démons, et ils excitent des troubles. Les géants sont démons par la nature et la constitution qu'ils ont tirée de leur origine; les anges tombés sont démons en raison des passions qu'ils ont ressenties. Le principe de la matière agit, on le voit par ses actes, à l'encontre du bien de Dieu. Euripide et Aristote l'ont dit. Parce que les démons produisent des troubles, quelques hommes irréfléchis ont nié l'ordre du monde, n. 25, col. 948-949. Les démons favorisent l'idolâtrie; ils s'attachent au sang des victimes et le lèchent. Les dieux, dont les noms sont donnés aux idoles, furent des hommes. Les démons ont pris leurs noms pour les donner aux idoles. Leurs actes montrent leur malice. Ils agissent par le moyen des statues; ils ne sont pas ceux à qui on dresse des statues, n. 26, col. 949, 951. Cf. n. 28, 29, col. 953-957, où Athénagore prouve que les dieux étaient des hommes. Les démons emploient des artifices pour faire croire qu'ils opèrent des guérisons, n. 27, col. 952.

Pour saint Théophile d'Antioche, les dieux sont aussi des hommes morts; on le voit par ce qu'on raconte de leurs générations. *Ad Autolyc.*, l. I, n. 9; l. II, n. 2, *ibid.*, col. 1037, 1049. Au sujet de la chute de l'homme et du rôle du serpent tentateur, il se borne à citer le récit biblique, l. II, n. 21, col. 1084-1085. Il dit un peu plus loin que Dieu avait prévu que la multitude des dieux, qui n'existent pas, serait introduite dans le monde par le serpent. Celui-ci a répandu l'erreur polythéiste, en disant à Ève : « Vous serez comme des dieux. » Ève fut trompée par le serpent. Le démon est donc la cause du mal; il est Satan, puisqu'il parlait par le serpent. Il est aussi nommé le dragon, parce qu'il s'est éloigné de Dieu par la fuite. Il avait été ange dès le commencement. Il y aurait beaucoup à dire sur lui; Théophile l'a fait ailleurs, n. 25, col. 1096, 1097. Lorsqu'il parle du déluge, l. III, n. 18, 19, col. 1145, il ne dit rien de sa cause morale et de la corruption qui l'a amené.

Sans vouloir trancher ici la date de l'*Octavius*, ni la patrie de son auteur, Minucius Félix, nous joindrons son témoignage sur les démons à celui des apologistes du IIe siècle. Traitant des augures, qui sont menteurs, il parle des esprits trompeurs, vagabonds, dégradés de leur vigueur céleste par les fautes et les passions terrestres. Ayant perdu la simplicité de leur nature et chargés de vices, ils cherchent, pour se consoler de leurs malheurs, à perdre les autres, et séparés eux-mêmes de Dieu, à en éloigner les autres par de faux actes de religion. Les poètes les appellent démons, les philosophes en parlent, Socrate en avait un spécial, les mages font par eux leurs prestiges. *Octavius*, 26, *P. L.*, t. III, col. 321-323. Ces esprits impurs se cachent sous les statues et les images des dieux païens. Ils agissent par leur intermédiaire, trompent leurs sectateurs, mais fuient les chrétiens. *Ibid.*, 27, col. 323-327. Minucius Félix dépend évidemment de la tradition du livre d'Hénoch pour ce qui concerne l'origine et la nature des démons.

3° *Les hérétiques du IIe siècle.* — Les gnostiques ont fait entrer des anges bons et mauvais, ou, au moins, un principe du mal, dans les séries de leurs Éons. Leurs doctrines s'écartent tellement de l'Écriture et du sentiment commun des chrétiens qu'il est inutile de les exposer : elles ne nous apprendraient rien sur les démons. Plusieurs faisaient de Satan le principe du mal. Héracléon disait que le diable n'était pas libre, et

au rapport d'Origène, *In Joa.*, tom. xx, n. 22, *P. Gt.*, t. xiv, col. 637, 640, qu'il était plus malheureux que blâmable, puisqu'il était porté au mal et menteur de sa nature. Dans un passage de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, cité par Origène, *In Joa.*, tom. xiii, n. 59, *ibid.*, col. 516, Héracléon reconnaissait dans le serviteur du centenier les anges du créateur du monde, par conséquent des esprits mauvais, Satan et ses anges, et il se demandait à leur sujet si quelques-uns seront sauvés, il s'agit de ceux qui sont descendus vers les femmes. Ainsi Héracléon admettait la faute charnelle de quelques anges et il posait la question de la possibilité de leur salut. Cf. *P. G.*, t. vii, col. 1316; Brooke, *The fragments of Heracleon,* dans *Textes and Studies,* Cambridge, 1891, t. i, n. 4, p. 93.

4° *Saint Irénée.* — L'évêque de Lyon parle souvent de l'apostasie des anges transgresseurs. *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 3, *P. G.*, t. vii, col. 556. Il distingue le serpent maudit et les anges apostats, pour qui a été préparé le feu éternel, quoique ce feu ait été surtout préparé pour le séducteur, qui a été cause de la chute de l'homme. l. III, c. xxiii, n. 3, col. 963. Adam a été séduit sous prétexte d'immortalité, n. 5, col. 963. Le serpent a persuadé l'homme, l'a rendu transgresseur, *initium et materiam suæ apostasiæ habens hominem,* n. 8, col. 965. Ces mots obscurs veulent-ils dire que Satan a péché, en faisant pécher l'homme? D'autres passages en préciseront le sens. Le serpent est l'ange apostat et ennemi, qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille; il a jalousé la créature de Dieu et il a cherché à la faire l'ennemie de Dieu. C'est pourquoi Dieu l'a séparé de lui et a reporté sur le serpent l'inimitié de l'homme, l. IV, c. xl, n. 1, 2, col. 1113-1114. Les anges du diable sont réservés au feu éternel, et tous ceux qui sont séparés de Dieu appartiennent à ce prince de la transgression. Le diable est une créature de Dieu comme les autres anges. Il a été pour lui-même et pour les autres cause de séparation d'avec Dieu. Aussi l'Écriture appelle-t-elle fils du diable et anges mauvais ceux qui persévèrent dans l'apostasie, c. xli, n. 1, 2, col. 1115. Le serpent s'est montré l'ennemi de Dieu. Son nom de Satan est un mot hébreu qui veut dire apostat. Après qu'il eut persuadé à l'homme de transgresser le précepte de son créateur, il a eu l'homme sous sa puissance, l. V, c. xxi, n. 2, 3, col. 1181, 1182. Le diable, qui est un ange apostat, a séduit l'homme, l'a détourné d'obéir au précepte de Dieu et l'a poussé à l'adorer lui-même comme Dieu. C'est un des anges préposés sur l'air, comme dit saint Paul. Eph., ii, 2. *Invidens homini, apostata a divina factus est lege; invidia enim aliena est a Deo.* Son apostasie a passé à l'homme. Il a envié la vie du Verbe qui venait sauver l'homme. C'est pourquoi le Verbe a donné à l'homme le pouvoir de fouler aux pieds les serpents, à cause de l'apostasie à laquelle le serpent l'a porté, l. V, c. xxiv, n. 3, 4, col. 1188. Le feu éternel est préparé pour tous les apostats. A l'origine, le diable a séduit l'homme par le serpent, *quasi latens Deum.* Après avoir cité la parole de saint Justin, suivant laquelle Satan ne connaissait pas sa condamnation avant l'avènement de Jésus, saint Irénée développe cette pensée. Par les discours de Jésus et des apôtres, Satan a appris manifestement que le feu éternel lui était préparé, parce qu'il s'était éloigné de Dieu, comme il l'était pour tous ceux qui ne feraient pas pénitence et persévéreraient dans l'apostasie. Par suite, il impute à Dieu lui-même, et pas à sa volonté propre, la faute de son apostasie, l. V, c. xxvi, n. 2, col. 1194, 1195. C'est donc bien par envie que, selon saint Irénée, Satan a fait pécher l'homme. Toutefois l'objet de sa jalousie n'a pas été le pouvoir que Dieu avait donné à Adam sur la terre, mais l'amour que le Verbe manifestait à l'humanité, en voulant la sauver. Sa jalousie a donc précédé la tentation de l'homme; elle est la cause de sa propre apostasie, mais aussi celle de l'apostasie d'Adam, puisque la séduction de l'homme a suivi l'apostasie de Satan. Devenu Satan, le diable s'est servi du serpent pour tromper l'humanité.

Quant aux anges apostats, dont Satan est le prince, ce sont des anges déchus qui sont tombés sur terre pour le jugement. Hénoch leur a été envoyé comme ministre et comme prophète, l. IV, c. xvi, n. 2, col. 1016. Saint Irénée semble attribuer leur apostasie à leurs relations coupables avec des femmes. Il dit seulement, il est vrai, que Dieu, au temps de Noé, amena le déluge sur la terre pour détruire la race mauvaise d'hommes qui vivaient alors et qui ne faisaient aucun fruit pour lui, *cum angeli transgressores commixti fuissent eis,* l. IV, c. xxxvi, n. 4 col. 1093. En réalité, l'évêque de Lyon affirme seulement la présence des anges transgresseurs parmi les hommes mauvais du temps de Noé; il ne dit rien de précis sur la nature de leur transgression. S'il fait allusion à leur péché charnel, on peut soutenir avec dom Massuet, diss. III, n. 103, *P. G.*, t. vii, col. 357-358, que cette faute n'a pas été la cause de leur chute, mais qu'elle est postérieure à leur apostasie, quoique la pensée reste obscure. Quoi qu'il en soit, saint Irénée, en parlant des anges transgresseurs, est le premier écrivain ecclésiastique qui vise le récit biblique et parle du déluge, bien qu'il y mêle des renseignements puisés au livre d'Hénoch. Les précédents, s'appuyant exclusivement sur cet apocryphe, ne parlaient ni du récit de la Genèse ni du déluge. Voir Massuet, diss. III, n. 106, 108, *P. G.*, t. vii, col. 363, 364-368. Dans son ouvrage Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, récemment retrouvé dans une version arménienne, saint Irénée appelle les démons les ennemis du Fils : ce sont des anges, des archanges, des puissances et des trônes, qui ont abandonné la vérité. Karapet Ter-Mĕkĕrttschian et Erwand Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenaüs Schrift zum Erweise der apostolischen Verkundigung,* 85, dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack, Leipzig, 1907, t. xxxi, fasc. 1er, p. 44-45, 63. Ce texte semble bien attribuer l'apostasie des anges à une autre cause qu'à leurs relations avec des femmes. En tout cas, il compte parmi les anges déchus des esprits ayant appartenu aux diverses classes d'anges fidèles à Dieu. Cf. *Cont. hær.*, l. II, c. xxx, col. 818. Voir t. i, col. 1206.

5° *Clément d'Alexandrie.* — Il distingue, lui aussi, le serpent séducteur des anges déchus. Le serpent a déformé l'esprit de l'homme par le désir de la gloire. *Pæd.*, l. III, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 562. Il a appris à l'homme la volupté. *Coh. ad Græcos*, c. xi, col. 228. Le diable, dès qu'il a eu péché, n'a pu se convertir, parce qu'il a persévéré à pécher. *Adumbrationes in Epist. I Joa., P. G.*, t. ix, col. 738. Traitant de la volupté, Clément dit que les anges ont abandonné la beauté de Dieu pour la beauté qui se flétrit, et qu'ils sont descendus du ciel sur terre. Leur faute précède celle des Sichimites. *Pæd.*, l. III, c. ii, *P. G.*, t. viii, col. 576. Il cite Jud., 5, 6, *ibid.*, c. viii, col. 616. Au sujet de la continence, il dit encore que quelques anges incontinents ont été vaincus par la passion et sont descendus du ciel sur terre. *Strom.*, III, c. vii, col. 1161. Les anges, qui avaient un sort supérieur, ont déchu par la volupté et ont dévoilé aux femmes les secrets qu'ils devaient garder, et tout ce qu'ils connaissaient, tandis que les autres anges cachaient ces secrets, ou plutôt les réservaient pour l'avènement du Seigneur. De là, sont venues la connaissance de la providence et la révélation des choses sublimes. *Strom.*, V, c. i, *P. G.*, t. ix, col. 24. Ils ont abandonné le ciel et les étoiles et sont devenus apostats. Ils habitent dans l'air ténébreux, proche de la terre. Ils ont perdu leur honneur, ont convoité des choses basses et ne peuvent se convertir. *Adumbratio-*

nes in Epist. Judæ, P. G., t. IX, col. 732. Clément est en cela tributaire du livre d'Hénoch. Les anges sont tombés à cause de la faiblesse de leur volonté. *Strom.*, VII, c. VII, col. 465. Les philosophes ont appelé le diable le prince des démons. *Strom.*, V, c. XIV, col. 136. Si les démons sont des dieux, chaque ville a les siens. *Coh. ad Græcos*, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 121. Saint Paul a dit qu'il fallait s'abstenir des viandes immolées, parce qu'elles sont offertes aux démons. *Pæd.*, l. II, c. I, col. 392. On a cru que les âmes des morts étaient des démons. *Strom.*, VI, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 249. Le feu éternel est préparé au diable et à ses anges. *Coh. ad Græcos*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 193. Quand nous sommes délivrés du péché, nous sommes séparés de la conversation du diable. *Ibid.* Barnabé, qu'il cite, a bien dit que les pécheurs font les œuvres du diable, mais il n'a pas dit que les esprits habitent dans l'âme du pécheur. *Strom.*, II, c. XX, col. 1060. Les pestes, les grêles, les tempêtes et choses semblables ne viennent pas seulement de troubles matériels; ils sont produits habituellement par les mauvais anges. *Strom.*, VI, c. III, *P. G.*, t. IX, col. 248. Voir t. I, col. 1196; t. III, col. 156, 187. Si les *Eclogæ propheticæ* sont de Clément, il y dit que les démons avaient cru que Salomon était le Messie. Quand ils l'ont vu pécher, ils ont su clairement qu'il ne l'était pas. Les démons savaient tous que le Messie devait ressusciter des morts. Hénoch dit aussi que les anges transgresseurs ont appris aux hommes l'astronomie, la divination et les autres arts, 53, *P. G.*, t. IX, col. 724.

6° *L'Église d'Afrique.* — De Carthage, nous avons les écrits de Tertullien et de saint Cyprien.

Selon Tertullien, l'existence de substances spirituelles ou démons a été admise par les philosophes. Socrate avait eu dès l'enfance un démon familier, Platon n'a pas nié l'existence des démons. Les poètes en parlent et le peuple, par ses imprécations, maudit Satan. Mais il y a deux catégories d'anges corrompus : l'une, plus corrompue, dont l'Écriture nomme le prince et dont l'activité est entièrement employée à la perte des hommes, et l'autre, qui est moins corrompue et qui est née d'eux. Les magiciens ont recours aux démons qui rendent des oracles et sont adorés dans les dieux du paganisme. *Apologet.*, 22, 23, *P. L.*, t. I, col. 404-416. Les génies sont aussi des démons. *Ibid.*, 32, col. 447-448. Cf. *De anima*, 39, *P. L.*, t. II, col. 718. Du reste, l'existence des démons est sentie par l'âme en raison des maux qu'ils produisent. On maudit Satan; on l'appelle ange de malice, ouvrier d'erreur, celui qui a jeté le trouble dans le monde. A l'origine, en effet, l'homme a été trompé par lui et condamné à mourir en punition de la désobéissance que Satan lui a fait faire. *De testimonio animæ*, 3, *P. L.*, t. I, col. 612-613. Le diable n'est pas toutefois le créateur du monde, comme le prétendait Marcion; c'est un archange menteur. *Adv. Marcion.*, l. V, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col. 518-519. D'autre part, Dieu n'est pas le créateur du diable. Dieu a fait un ange; il n'a pas fait le diable. Celui-ci s'est fait lui-même, en s'éloignant de Dieu. Par malice, il a menti et a trompé l'homme; il a diffamé Dieu. Satan est un archange, le plus élevé des anges et le plus sage de tous, c'est le prince de Tyr, Ezech., XXVIII, 12, tombé du ciel; il est l'auteur du péché; mais il est puni par le moyen des hommes qu'il a vaincus. Il a lésé l'homme, *et ex illo deliquit, ex quo delictum seminavit.* Sa faute semblerait avoir existé du jour où il a fait pécher l'homme. *Ibid.*, l. II, c. X, col. 296-297. Tout a été changé par le diable. *De corona*, 6, *ibid.*, col. 84. Si Dieu est *optimus*, le diable est *pessimus;* tout le mal vient de lui. Le mal a son origine dans l'impatience du diable : il supporta impatiemment que Dieu ait fait l'homme à son image; il en conçut de la douleur, de l'envie, et il a trompé l'homme. Tertullien ne veut pas rechercher s'il a été mauvais avant d'être impatient, ou s'il a été mauvais et impatient simultanément ou séparément. Ce qui est certain, c'est qu'il a péché le premier et qu'il a profité de son expérience pour faire pécher l'homme. *De patientia*, 5, *P. L.*, t. I, col. 1256-1257. Aussi Tertullien appelle-t-il le diable *æmulus*, le jaloux. *De pænitentia*, 5, *ibid.*, col. 1235; *De anima*, 20, *P. L.*, t. II, col. 683. Il le dit : *Noster ob divortium æmulus et ob Dei gratiam invidus.* Il fait persécuter les chrétiens par les païens; mais il est soumis aux chrétiens. *Apologet.*, 27, *P. L.*, t. I, col. 435. La persécution vient du diable, mais par la permission de Dieu, pour éprouver les chrétiens. *De fuga*, 2, *P. L.*, t. II, col. 104-106. Il a envié Notre-Seigneur et l'a tenté. *De patientia*, 16, *P. L.*, t. I, col. 1285-1287. Les hérésies viennent du diable. *De præscript.*, 40, *P. L.*, t. II, col. 54-55. Satan se change parfois en ange de lumière, *Adv. Marcion.*, l. V, c. XII, *ibid.*, col. 502; mais, alors même, il ne perd pas sa nature corrompue. *De resurrectione*, 55, *ibid.*, col. 677.

C'est au livre d'Hénoch, qu'il tient pour canonique, que Tertullien emprunte le récit de la chute des anges. Ils se sont précipités du ciel sur les filles des hommes. Pour leur donner la beauté qu'elles n'avaient pas, ils leur révélèrent les secrets de la nature, l'art de la parure, les autres arts et l'astrologie. Nous les jugerons; nous renonçons à eux, au baptême. Ils ont abandonné le ciel pour contracter un mariage charnel. *De cultu fæminarum*, l. I, 2-4, *P. L.*, t. I, col. 1305-1308. Ils ont été condamnés par Dieu pour cette faute. *Ibid.*, l. II, 10, col. 1328. Ces *desertores Dei, amatores fæminarum*, furent *proditores hujus curiositatis* (l'astrologie). D'eux vient aussi l'idolâtrie. C'est pourquoi ils ont été condamnés. Le ciel est interdit aux mathématiciens comme à leurs anges : la même peine d'exil est appliquée aux maîtres et aux disciples. *De idololatria*, 9, *ibid.*, col. 671. Les femmes doivent être voilées *propter angelos*, a dit saint Paul, I Cor., XI, 8, 10, parce que *angeli propter filias hominum desciverunt a Deo.* Ici, Tertullien se réfère au texte de la Genèse, VI, 2, et de l'expression : « filles des hommes », il conclut que les anges aimèrent des filles vierges, encore chez leurs parents, et des veuves, mais pas des femmes mariées. *De oratione*, 22, *ibid.*, col. 1186-1187; *De virginibus velandis*, 7, *P. L.*, t. II, col. 899. Voir t. I, col. 1195-1196.

Satan et ses anges ont rempli le siècle : il y a des idoles partout. Vénus et Bacchus sont deux démons. Les démons sont dans les idoles, dans les théâtres, au cirque, qui sont les pompes du diable. *De spectaculis*, 7, 8, 10, 12, 26, *P. L.*, t. I, col. 639, 640, 643, 645, 657. Dans le paganisme et le mithriacisme, ils ont imité le christianisme. *De præscript.*, 40, *P. L.*, t. II, col. 54; *De corona*, 15, *ibid.*, col. 102; *Ad uxorem*, l. I, 6, 7, *P. L.*, t. I, col. 1284. Les songes viennent souvent des démons. *De anima*, 47, *P. L.*, t. II, col. 731-732. Presque en chaque homme il y a un démon; aussi faut-il recourir aux exorcismes pour échapper à son influence. Les démons sont auteurs des prestiges des magiciens. *Ibid.*, 57, col. 748-750. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 154, 156-161; J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 123, 182-184, 188-189, 238-240.

Saint Cyprien a, sur la chute de Satan et des anges, les mêmes idées que Tertullien. Il faut toujours être prêt à repousser les tromperies du diable et à lutter contre lui. Le diable est trompeur par envie. L'exemple de nos premiers parents le montre. *Inter initia statim mundus et periit primus et perdidit. Ille angelica majestate subnixus, ille cælo acceptus erat et charus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum dejiciens instinctu zelo quam ipse zelo*

ante dejectus, captivus antequam capiens, perditus antequam perdens... ipse quoque id quod prius erat amisit. Et en preuve, saint Cyprien cite Sap., II, 24. *De zelo et livore*, 3, 4, *P. L.*, t. IV, col. 640; édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 299. Dès le commencement du monde, il a trompé l'homme, en mentant et en le flattant; il a tenté Notre-Seigneur, et il se cache encore, le vieux serpent, pour tromper les chrétiens. *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, 1, édit. Hartel, t. I, p. 209-210. *Ab initio mundi fallax, semper et mendax, mentitur ut fallat*, etc. Suit la description de ses ruses. *Epist.*, XLIII, 6, Vienne, 1871, t. II, p. 596. Tous les jours, il faut combattre avec lui. *De mortalitate*, 4, t. I, p. 299. Ailleurs encore, saint Cyprien parle des tentations diaboliques, qui n'ont lieu qu'avec la permission de Dieu et auxquelles les chrétiens peuvent résister victorieusement. Si le diable a péché par jalousie à l'égard de l'homme, les mauvais anges ont péché par luxure. Ces anges pécheurs et apostats ont, en effet, enseigné aux femmes à se farder et à se friser, *quando, ad terrena contagia devoluti, a cælesti vigore recesserunt. De habitu virginis*, 14, *P. L.*, t. IV, col. 453-454. Ces détails viennent du livre d'Hénoch.

7° *A Rome, saint Hippolyte.* — Caius avait interprété Apoc., XX, 2, 3, en ce sens que Satan est déjà lié, puisque le Christ est allé à la maison du fort, l'a enchaîné et lui a enlevé ses instruments de ruine. Matth., XII, 29. Il est lié pour mille ans, après lesquels il sera délié pour tromper les peuples. Saint Hippolyte résolut cette objection de l'hérétique. Il montra par des textes de l'Évangile que Satan n'est pas encore lié, puisqu'il trompe les chrétiens et persécute les hommes. Jésus a recommandé de prier pour être délivré du malin. Il faut combattre avec les puissances mauvaises. Eph., VI, 12. Il sème l'ivraie dans le champ du père de famille. Matth., XIII, 19. A la fin des temps seulement, le diable sera lié et jeté dans l'abîme selon Isaïe, XXVI, 10. Les mille ans de l'Apocalypse ne sont pas à prendre comme un nombre exact; ils désignent le règne éternel du Christ, pendant lequel le diable sera lié et puni dans les flammes de l'enfer avec tous ses adeptes. *Capita adversus Caium*, frag. V ou VII, publiés par Gwynn, dans *Hermathena*, 1888, t. VI, p. 415-416; cf. p. 402-404; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 978-980; Harnack, dans *Texte und Unters.*, 1890, t. VI, fasc. 3, p. 125-126; Achelis, *Hippolytus*, Leipzig, 1897, t. I, p. 246-247; cf. fragment vieux-slave, *ibid.*, p. 238; d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 199. Pour saint Hippolyte, l'enfer, ou le lac de feu inextinguible, était vide encore, préparé seulement pour que les démons et les méchants y soient torturés dans les flammes pendant l'éternité. A. d'Alès, p. 200-201.

8° *Origène.* — A Alexandrie, Origène inaugure, au sujet des démons, une voie nouvelle qui, pour une part, aura du succès. Il rejette décidément les rêveries du livre d'Hénoch, prouve l'existence des esprits mauvais par de nombreux textes de l'Écriture, mais il imagine des explications personnelles sur la chute de ces esprits et la possibilité de leur conversion finale. Il traite *ex professo* des anges mauvais, qui sont punis, parce qu'ils ont mal agi, au début de son *De principiis*, l. I, c. V, n. 2-5, *P. G.*, t. XI, col. 157-165. Il étudie d'abord les différents noms qu'ils ont dans l'Écriture, et il ne se prononce pas sur la question de savoir si le prince du monde est le même ou un autre que le diable, et si les principautés du siècle, qui ont une sagesse de destruction, sont les princes avec qui nous devons lutter. Dieu est le créateur de tous; il ne les a pas fait mauvais; il a créé des esprits qui pouvaient devenir mauvais et qui le sont devenus par abus de leur liberté. Pervertis, ils sont descendus de leur condition première, et la cause éloignée de leur malice est dans leur propre volonté. Après avoir prouvé leur existence par l'Écriture, Origène ajoutera les raisonnements qui lui paraîtront les meilleurs. Il cite de nombreux passages de l'Écriture: le prince de Tyr, ange chargé des Tyriens, mais déchu, Ezech., XXVIII, 11-19; Lucifer, Is., XIV, 12; le malin, I Joa., V, 19; le dragon pris à l'hameçon. Job, XL, 20. Ces esprits ne sont pas mauvais par nature; ils n'ont pas été créés tels; ils sont venus du mieux au pire et se sont tournés vers le mal. Origène ne leur attribue aucun péché spécial; il se borne à exposer son hypothèse de la déchéance inévitable et graduelle des substances spirituelles, en dehors de la seule indéfectibilité de Dieu. Sur la théorie de la chute graduelle de toutes les natures créées, cf. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 82-86. Voir t. I, col. 1203. Un peu plus loin, il expose qu'ils seront rétablis dans leur premier état, l. I, c. VI, n. 2, 3, col. 168-169. Le diable lui-même n'a pas été incapable de faire le bien; les prophètes précédemment cités le montrent. Il était bon, quand, dans le paradis, il était parmi les chérubins; il s'est porté tout entier vers le mal, l. I, c. VIII, n. 2, col. 178. Il ne peut maintenant revenir au bien; mais il y a des degrés dans les principautés mauvaises, et d'autres se convertiront, n. 4, col. 179-180. Origène revient plus loin sur la possibilité de la restauration finale des démons dans leur premier état, et après avoir laissé au lecteur le soin de conclure, il semble bien, en finissant, affirmer la possibilité de cette restauration, l. II, c. I, n. 21, col. 302. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 106-107. Puis, il démontre de nouveau par l'Écriture l'existence des mauvais anges, chassés du ciel, l. III, c. II, n. 1, col. 303-305. Il accumule les textes : dans l'Ancien Testament, le serpent de la Genèse, le malin, chassé du ciel, Azazel, figuré par le bouc émissaire, Lev., XVI, 8, l'esprit mauvais de Saül, l'esprit de mensonge qui inspire les prophètes d'Achab, Satan qui pousse David à dénombrer son peuple, I Par., XXI, 11; Eccle., X, 4, la vision de Zacharie, III, 1, 2, le prince de Tyr, Lucifer, Satan du livre de Job; dans le Nouveau Testament, la tentation de Jésus, Satan qui pousse Judas à trahir son maître, et la nécessité de la lutte avec les principautés mauvaises, proclamée par saint Paul. S'il est dit que, à la fin des temps, Satan sera détruit par Jésus-Christ, cela ne signifie pas qu'il cessera d'exister, mais qu'il ne sera plus ennemi. Par là, Origène semble penser que même Satan pourra être replacé dans son premier état, car il n'y a rien d'incurable ni rien d'impossible, l. III, c. VI, n. 5, col. 338.

Origène a traité encore *ex professo* des mauvais anges dans sa réfutation de Celse. Il a remarqué, d'abord, que démon est un nom commun, appliqué le plus souvent aux mauvais anges, qui n'ont pas de corps grossier. *Cont. Celsum*, l. V, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 1188. Celse avait prétendu que le Christ n'a pas été le premier ἄγγελος, envoyé par Dieu sur la terre. Il avait entendu parler de 60 ou 70 anges, qui, devenus mauvais, ont été enchaînés et subissent sous terre les peines de leurs fautes, et il savait que les sources chaudes sont leurs larmes, l. V, n. 52, col. 1261. Origène fait observer que ces renseignements proviennent du livre d'Hénoch, que Celse n'a pas lu et qui n'est pas tenu pour divin dans les Églises. De ce livre, Celse ne connaît que ce détail. Par bienveillance, Origène lui suggérerait un passage de la Genèse, VI, 2, qu'il n'a pas lu et qui à première vue pourrait s'interpréter dans le même sens. Mais sur ce point, Origène se réfère à un écrivain (Philon), qui a vu dans les filles des hommes une métaphore employée pour désigner les âmes désireuses de la vie humaine. Quelle que soit l'interprétation qu'on donne à l'expression « fils de Dieu », ce récit biblique ne fait rien au sujet. Le récit des 60 anges tombés n'est pas lu (comme Écriture), chez les chré-

tiens. Puis, Origène se moque agréablement des larmes de ces anges. Les larmes sont salées et les eaux chaudes sont douces. Faudra-t-il admettre que ces anges versent des larmes douces? N. 54, 55, col. 1268, 1269.

Quelques esprits sont liés pour des siècles à certains édifices ou à certains lieux soit par l'effet de la magie, soit à cause de leurs vices. L. VII, n. 5, col. 1428. Les démons commettent des fautes. Ils ont dévié de la voie qui conduit au bien, et se sont éloignés de Dieu. La magie cherche à empêcher leurs mauvaises actions. L. VII, n. 68, 69, col. 1517. Les anges devenus vicieux sont les anges du diable. Entre eux et les démons, il n'y a point de différence : ils sont tous mauvais. Celse prétendait à tort qu'ils sont les anges de Dieu. Qu'on prouve, si on le peut, qu'ils diffèrent des démons! Dieu n'est pas leur prince; selon les Écritures, leur prince est Beelzébub. Il ne faut pas se fier aux démons; il faut mourir plutôt que de leur offrir des sacrifices. Ils ne sont pas bienveillants pour les chrétiens; les anges veillent pour qu'ils ne leur nuisent pas. L. VIII, n. 25-27, col. 1553 sq. Les maux de la terre sont produits par eux, n. 31, col. 1564. L'âme d'un enfant païen est, dès la naissance, sous l'empire d'un démon. Il y a beaucoup de démons sur terre. Ils ont pouvoir sur les méchants, mais pas sur les chrétiens, armés de l'armure de Dieu, n. 34, col. 1568-1569. Ils sont vaincus par les martyrs, n. 44, col. 1581.

Satan avait été nommé par Celse. L. VI, n. 42, col. 1360. Origène expose par suite ce qu'il pense de lui. C'est le mauvais, qui a été chassé du ciel, le serpent tentateur, Azazel, figuré par le bouc émissaire, Bélial, le prince de Tyr et le roi de Babylone. Son nom signifie adversaire; il est l'adversaire du Fils de Dieu, n. 43, 44, col. 1364-1368.

Dans ses autres écrits, Origène parle encore, mais en passant, de Satan et des anges déchus. Le dragon a été créé avant l'homme. *In Joa.*, tom. I, n. 17, *P. G.*, t. XIV, col. 52. Il n'a pas été créé mauvais. *Ibid.*, tom. XII, n. 7, col. 136. Il a résisté à Dieu. Dan., X, 13. Il a abandonné son état, où il était sans tache et dans lequel il aurait persévéré, s'il l'eût voulu. *In Epist. ad Philem.*, *ibid.*, col. 1306. S'il est dit le prince de ce monde, ce n'est pas qu'il ait créé le monde; c'est que dans le monde il y a beaucoup de pécheurs. Aussi est-il le prince, le diable de la malice et de toute iniquité. Sa faute a été un péché d'orgueil; il s'est élevé dans les cieux et a voulu être semblable au Très-Haut. Origène, qui ne lui avait pas appliqué expressément les paroles du prince de Tyr, dans le *De principiis*, les met ici formellement dans sa bouche. *In Num.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 664, 665. Pécheur depuis le commencement du monde, il ne subit ni feu ni tourment en ce monde. *Selecta in Exod.*, *ibid.*, col. 292. A la fin de notre vie, le prince du siècle est comme un publicain, qui recherche ce qui lui revient en nous. *In Luc.*, homil. XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1862. Les démons sont de la même nature que les anges; la seule différence entre eux est celle qui existe entre un œil sain et un œil perdu. *In Joa.*, tom. XII, n. 20, *P. G.*, t. XIV, col. 625. Ils sont princes pour la ruine, sont exécrables, et on les invoque pour le mal, parce qu'ils sont mauvais, par prévarication toutefois et non par nature. *In Exod.*, homil. VIII, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 352. Ils ont encore leur libre arbitre, et il est nécessaire qu'ils l'aient, afin que les chrétiens puissent être éprouvés par leurs attaques. *In Num.*, homil. XIII, n. 5-7, *ibid.*, col. 673-675. Ils tendaient des pièges à tous. *In Matth.*, tom. XV, n. 5, *P. G.*, t. XIII, col. 1269. Origène pense cependant que quelques anges déchus, frappés de la puissance et de la divinité de Jésus, ont recouru à lui et l'ont prié en leur faveur. *In Joa.*, tom. XIII, n. 58, *P. G.*, t. XIV, col. 512. Mais les démons se faisaient généralement passer pour les faux dieux du paganisme. *In Exod.*, homil. VI, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 335. Ils restent auprès des idoles, car ils ne sont pas encore jugés. Leur unique punition consiste à voir les idolâtres se convertir au christianisme, et les chrétiens qu'ils tentent pratiquer la vertu. *In Num.*, homil. XXVIII, n. 8, *ibid.*, col. 789, 790. Le lieu qu'ils occupent est l'air épais qui entoure la terre. Quelques-uns croient qu'ils ont besoin d'aliments. Origène pense qu'ils se repaissent de l'odeur des sacrifices. *Exhortatio ad martyr.*, n. 45, *P. G.*, t. XI, col. 621, 624. Cf. *Cont. Celsum*, l. III, n. 28, 36; l. IV, n. 32; l. VII, n. 5, 6, 35, 56, 64; l. VIII, n. 60, 61, *ibid.*, col. 956, 965, 1070, 1428, 1429, 1489, 1501, 1512, 1608, 1609. Voir Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. V, n. 30, *P. G.*, t. XVII, col. 892-893. Les démons ne sont pas punis en ce monde; les supplices leur sont réservés pour l'avenir. *In Exod.*, homil. IX, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 359-360. Ils périront et leur empire sera détruit, quand nos corps ressusciteront à la vie. *In librum Jesu Nave*, homil. VIII, n. 4, col. 866-867; *In Matth.*, tom. XIII, n. 9, *P. G.*, t. XIII, col. 1116-1120. Il n'est pas permis d'adjurer les démons; c'est une coutume judaïque. *In Matth. comment. series*, n. 110, *ibid.*, col. 1269.

9° *Jules l'Africain.* — Ce contemporain d'Origène, dans un fragment de sa *Chronographia*, qui nous a été conservé par Georges le Syncelle, a donné une interprétation, qu'Origène n'avait pas su trouver, des fils de Dieu de Gen., VI, 2. Son texte contenait la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ; mais il lisait dans quelques manuscrits : υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Par ces fils de Dieu, il entendait les fils de Seth, ainsi nommés, parce que leur race n'a donné jusqu'à Jésus-Christ que des justes. Les filles des hommes étaient de la race de Caïn, si éloignée de Dieu et si dépravée. Il ajoutait toutefois que les « anges de Dieu », si on gardait cette leçon, ne pouvaient être que les mauvais anges, qui apprirent aux femmes le mouvement des astres, les nombres, les choses élevées et les arts, et qui furent les pères des géants, ensevelis par le déluge. *P. G.*, t. X, col. 65. Sa première interprétation devait peu à peu faire disparaître la seconde.

10° Celle-ci pourtant avait pénétré jusqu'en Syrie, et Bardesane écrivait dans *Le livre des lois du pays* : « Nous comprenons que si les anges n'avaient pas eu aussi le libre arbitre, ils n'auraient pas eu commerce avec les filles des hommes, n'auraient pas péché et ne seraient pas tombés de leur place. » F. Nau, *Bardesane l'astrologue*, Paris, 1899, p. 31. — Les apocryphes clémentins, dont les sources sont syriennes et dont la rédaction n'est que du III[e] siècle, voir t. III, col. 213, connaissent la faute charnelle des anges qu'ils rattachent très explicitement au déluge. Dans les Récognitions, IV, 26, 27, *P. G.*, t. I, col. 1325-1326, on attribue à ces anges déchus l'origine de l'idolâtrie, la connaissance des arts, la magie et la perversité humaine, qui a été punie par le déluge. Dans les Homélies, VIII, 12-19, *P. G.*, t. II, col. 232-237, on nous apprend que les esprits, qui vivent dans l'air, ne peuvent plus remonter au ciel. Ils enseignèrent aux hommes les arts et l'ornementation. Les géants, qu'ils engendrèrent, sont des anges inférieurs, qui mangent du sang. Ils furent les premiers à manger de la chair, et leurs crimes furent la cause morale du déluge. — Dans les Actes de saint Thomas, œuvre gnostique du III[e] siècle, l'union des anges avec les femmes est aussi rapportée. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 218; M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomæ*, 30, Leipzig, 1903, p. 149. — Zosime de Panopolis racontait aussi la chute des anges et la révélation des secrets aux femmes d'après les Écritures anciennes et divines, c'est-à-dire d'après le livre d'Hénoch et le récit de la Genèse. Fragment cité par Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. Dindorf, 1829, t. I, p. 24.

11° Le plus ancien commentateur latin de l'Apocalypse, dont l'ouvrage nous soit parvenu et qui est de la



fin du IIIe siècle, saint Victorin de Pettau, nous fournit quelques traits nouveaux sur le diable et les démons. Malheureusement, le texte original de son commentaire ne nous est pas encore entièrement connu, et il faudra attendre l'édition de M. Haussleiter dans le *Corpus* de Vienne pour être parfaitement renseigné. On en connaît deux recensions, dont la plus courte est une revision faite par saint Jérôme à l'aide de Ticonius, et dont la plus longue est un remaniement de la précédente (on la trouve *P. L.*, t. V). Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 198-199; Id., *Geschichte der altkirchlichen Litteratur, ibid.*, 1903, t. II, p. 595-597. Cependant, pour Victorin, le dragon de l'Apocalypse est celui qui *ab initio fuit homicida et omne genus humanum non tam debito mortis, verum etiam variis gladiis obitibusque oppressit.* Le tiers des étoiles, qu'il entraînera dans sa chute, indique le nombre des hommes qu'il séduira à la fin des temps. Dans sa revision saint Jérôme a ajouté : *Sed quod verius intelligi debeat angelorum sibi subditorum cum adhuc princeps esset, cum descenderet constitutione sua, tertiam partem seduxisse. Bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. III, p. 420; dom Férotin, *Apringius de Béja*, Paris, 1900, p. 49. Cf. *In Apocalypsin B. Joannis*, XII, 3, 4, *P. L.*, t. V, col. 336. Victorin était millénariste. Voir L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 566-573. Par conséquent, il entendait les mille ans, durant lesquels Satan doit être enchaîné, du règne de Jésus-Christ sur terre. Mais, selon le remaniement de saint Jérôme, les mille ans, durant lesquels Satan est lié, comprennent tout le temps qui s'écoule depuis l'avènement du Christ jusqu'à la fin des siècles; mille ans sont la partie pour le tout. En quoi consiste cet enchaînement de Satan? *Diabolus, exclusus a credentium cordibus, cœpit impios possidere, in quorum quotidie cæcis cordibus tanquam in abyssi profundo inclusus est.* Parce qu'il est scellé, il ne peut séduire ceux qui appartiennent à Jésus-Christ. Quand le nombre des saints (des vierges) sera complété, les hommes, séduits par le diable, entreront en même temps que lui dans l'étang de feu. *In Apocalypsin B. Joannis*, XX, 1-3, *P. L.*, t. V, col. 341-343. Pour saint Victorin, après le règne de mille ans, le diable sera délié pour l'époque de la persécution de l'Antéchrist; mais à l'avènement de Notre-Seigneur, il sera précipité avec ses anges dans l'enfer. Voir Haussleiter, *Der chiliatische Schlussabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Bischofs Victorinus von Pettau*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1895, n. 17, p. 195-198.

II. DU IVe AU VIe SIÈCLE. — Au IVe siècle, nous constaterons deux directions différentes, prises par les écrivains ecclésiastiques au sujet du diable et des démons : les uns, surtout en Occident, garderont les opinions de leurs prédécesseurs; les autres, d'abord en Orient, puis en Occident, expliqueront d'une manière nouvelle la chute de tous les mauvais esprits.

1° *Maintien des sentiments précédents.* — 1. *En Orient.* — Dans un fragment de son livre *De resurrectione*, qui nous a été conservé par saint Épiphane, *Hær.*, LXIV, n. 19, 21, *P. G.*, t. XLI, col. 1102, 1104, et par Photius, *Biblioth.*, cod. 234, *P. G.*, t. CIII, col. 1109, 1112, saint Méthode, évêque de Tyr, cite Athénagore, et admet que le diable a péché par envie contre l'homme. Quant aux démons, ils sont déchus par suite de leur concupiscence charnelle et de leur mariage avec les filles des hommes. Ils avaient été créés bons et libres, ils ont abusé de leur liberté. Dans un autre fragment, il dit que le diable a été un imposteur et a tendu des pièges à Adam. *Fragm.*, 7, 8, *P. G.*, t. XVIII, col. 293. Dans son *Convivium*, orat. VIII, c. X, il reconnaît le diable dans le dragon de l'Apocalypse. *Ibid.*, col. 152, 153.

Dans ses *Acta disputationis Archelai cum Manete*, que l'on rapporte à la première moitié du IVe siècle, Hégémonius traite de l'origine du diable et des démons : c'était un des points de doctrine, discutés entre Archélaüs et Manès. Celui-ci expliquait ainsi l'origine de la mort pour les hommes. Une belle vierge se montra aux princes, qui sont dans le firmament. Épris de sa beauté et enflammés d'amour, ils coururent après elle, afin de l'atteindre; mais elle disparut subitement. Alors le chef de ces princes produisit des nuées, en assez grand nombre pour couvrir le monde entier; le prince de la moisson répandit la famine et fit périr les hommes par des tremblements de terre. Beeson, *Hegemonius*, 9, Leipzig, 1906, p. 13-15. D'autre part, Manès prétendait que le prince des ténèbres était le créateur, 12, p. 19-20. A ces erreurs, Archélaüs opposa la doctrine chrétienne. Le diable a été homicide dès le commencement; c'est le semeur d'ivraie dans le champ du père de famille, Satan, l'auteur de tous les maux; il mange de la chair et du sang, 15, p. 24-25. Or, il n'est pas inengendré. Quel mal faisait-il avant la création? 18, p. 29. Que convoitait-il? Qu'enviait-il? 20, p. 31. Il n'a pas créé l'homme; il est tombé du ciel, 23, p. 35. Il a été créé libre, et il agit librement sur les hommes. Quelques anges ont désobéi aux ordres de Dieu et ont résisté à la volonté divine. L'un d'eux est tombé du ciel sur la terre comme la foudre. D'autres, attirés par un bonheur misérable, se sont unis aux filles des hommes; ils ont été affligés par le dragon et ont mérité de subir la peine du feu éternel. Le diable a cherché à les tromper, parce qu'ils étaient libres. Il n'est pas de la substance de Dieu, puisqu'il a prévariqué. Il est tombé, parce qu'il n'a pas observé les commandements de Dieu, et il est resté l'adversaire des préceptes divins, 36, p. 50-52. Il a trompé Adam et Ève, en les faisant désobéir, il est le père de tous les méchants, 37, p. 53. Les juges de la discussion estimèrent que la question de l'origine du diable avait été suffisamment débattue.

Un des dogmes que soutenait Marinus dans le *Dialogue d'Adamantius*, qui est de la fin du IVe siècle, était que le diable n'a pas été créé par Dieu. Adamantius déclara que le diable était bon d'abord, et non pas mauvais, mais que dès le commencement du monde, il envia l'homme et qu'il n'a pas cessé de l'envier. Van de Sande Bakhuysen, *Der Dialog des Adamantius*, sect. I, c. XXVII, Leipzig, 1901, p. 52. Il a été créé par Dieu; autrement, il y aurait deux principes, sect. II, c. I, VIII, p. 116, 126. Mais il a été mauvais dès l'origine du monde, et il a persuadé Ève de pécher. Dans l'Écriture, il est appelé Satan et le malin, c. II, p. 116. Il est jugé et condamné par Dieu, parce que, de bon qu'il était, il est devenu mauvais, en abusant de sa liberté, c. XI, p. 130.

Tout en rejetant le mariage des anges, *De hominis opificio*, c. XVII, *P. G.*, t. XLIV, col. 189, saint Grégoire de Nysse pense encore que Satan est tombé par envie. Les anges sont des êtres incorporels, opposés au bien, qui agissent au détriment de l'homme. Ils sont sortis d'eux-mêmes, de leur dignité primitive et se sont engagés dans la voie contraire au bien. L'apôtre les appelle les puissances souterraines et infernales; mais l'air, où ils vivent, est dit parfois souterrain et infernal. Quand les vices seront abolis, les anges mauvais seront rétablis dans leur premier état. *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 72. Ailleurs, saint Grégoire de Nysse dit encore que le Christ a fait du bien à celui qui a causé notre perte, et il ajoute que le mal disparaîtra un jour et que toute créature rendra grâce à Dieu. *Orat. catechet.*, c. XXVI, *P. G.*, t. XLV, col. 68. Le diable, lui aussi, est un πνεῦμα, γὰρ ἐστιν ἀσώματον, ἀλλὰ διὰ κακίαν τοῦ ὕψους ἀπέπεσεν. Par nature, il est exempt de la nécessité de boire et de manger. Avec ses anges, il ne cesse d'errer dans l'air jour

et nuit pour faire du mal. Ils tendent aux hommes des pièges de toute sorte, parce qu'ils sont jaloux des hommes qui sont unis à Dieu et qui parviendront au bonheur dont ils sont privés. *De pauperibus amandis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 456. Le diable est le malin, dont nous demandons, dans l'oraison dominicale, d'être délivrés. Il est Beelzébub, Mammon, le prince du monde, l'homicide dès le commencement, le père du mensonge, etc. *De oratione dominica*, orat. V, *P. G.*, t. XLIV, col. 1192. La cause de sa chute a été l'envie à l'égard de l'homme, confirmé par la bénédiction divine. Les dons surnaturels, faits par Dieu à Adam, ont été, pour l'adversaire, la source et l'excitation de l'envie; il a machiné des embûches pour empêcher la force divine d'agir dans l'humanité. Déchu à cause de la beauté de l'homme, il a trompé l'homme par l'attrait de la nourriture. *Orat. catechet.*, c. VI, XXVI, *P. G.*, t. XLV, col. 25, 68. Cf. *De mortuis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 522.

Le péché d'envie est encore affirmé dans une homélie, faussement attribuée à saint Basile. *Homilia dicta in Lacizis*, n. 8, 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 1452, 1456. L'envie est un vice propre au diable. Satan n'a pas d'abord été diable; d'ange qu'il était, il est devenu démon. Infecté d'envie, il s'est éloigné de Dieu. Sa défection provint de ce qu'il vit l'homme, qui lui était inférieur, élevé au-dessus des autres créatures. Créé avant l'homme, il assista à la création; il vit que l'homme était supérieur au soleil, puisqu'il a été seul fait par les mains divines; il le vit dans les délices du paradis, assisté par les anges, à qui il était égalé, parlant avec Dieu, et il l'envia. Tant que l'homme fut seul, le diable n'eut pas d'occasion de le prendre; après la création d'Ève, il s'attaqua à la femme, qui était plus faible. Ennemi de l'homme, il fut aussi ennemi de Dieu, μισάνθρωπος, ἐπειδὴ καὶ θεομάχος. Il a haï Dieu d'abord, qui avait ainsi favorisé l'homme; il se révolta contre lui, le méprisa, s'éloigna de lui. Il vit ensuite l'homme fait à l'image de Dieu, et ne pouvant attaquer Dieu, il s'en prit à son image.

2. *En Occident*. — Lactance mêle différentes traditions, et il distingue nettement le diable des démons. Avant la création du monde, Dieu fit d'abord un esprit, qui resta bon, le *Logos*, puis un autre, *in quo indoles divinæ stirpis non permansit*. C'est par l'envie qu'il devint mauvais, abusant de la liberté qui lui avait été donnée. Mais ce n'est pas l'homme qu'il envia. *Invidit enim ille antecessori, qui Deo Patri perseverando, cum probatus, tum etiam charus est*. Les Grecs l'appellent διάβολον; les chrétiens *criminatorem, quod crimina, in quæ ipse illicit, ad Deum deferat*. *Div. instit.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. VI, col. 294-296. C'est par envie qu'il a trompé l'homme. *Criminator ille, invidens operibus Dei, omnes fallacias et calliditates suas ad decipiendum hominem intendit ut ei adimeret immortalitatem*, c. XIII, col. 323. Quant à la chute des démons, Lactance la raconte, en combinant la tradition du livre des Jubilés avec celle du livre d'Hénoch et en y ajoutant des traits de son imagination. *Cum ergo numerus hominum cœpisset increscere, providens Deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terræ dederat potestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani : quibus, quia liberum arbitrium erat datum, præcepit, ante omnia, ne, terræ contagione maculati, substantiæ cælestis amitterent dignitatem*. Il leur défendit de faire ce qu'il prévoyait qu'ils feraient. *Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terræ fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in cælum ob peccata quibus se immerserant non recepti, ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites ac ministros*. Leurs fils, n'étant ni anges ni hommes, n'ont pas été reçus dans les enfers. Lactance distingue donc deux genres de démons : les uns qui viennent du ciel, les autres de la terre. Ces derniers sont les esprits immondes, auteurs de tous les maux, et dont le diable est le prince. Les grammairiens croient que ce sont les dieux du paganisme. Ils savent beaucoup de choses futures, celles que Dieu leur permet de savoir, mais ils ne les connaissent pas toutes; aussi leurs réponses, dans les oracles qu'ils rendent, sont-elles ambiguës. On les évoque par la magie. *Per omnem terram vagantur et solatium perditionis suæ perdendis hominibus operantur*. Tout le mal, qui se fait dans le monde, vient d'eux. *Adhærent enim singulis hominibus, et omnes ostiatim domos occupant, at sibi geniorum nomen assumunt*. On les vénère. *Sunt spiritus tenues et incomprehensibiles*. Ils s'insinuent dans les corps et font du tort, c. XV, col. 330-333. L'astrologie, les aruspices, les arts, en particulier celui de faire des statues, sont de leur invention. Ils rendent des oracles et se font offrir des sacrifices humains, c. XVII, col. 336-341. *Per terram volutantur*. Ils y causent la mort, des tromperies et y répandent l'erreur, c. XVIII, col. 343. Ils exercent leur fureur contre les chrétiens, l. V, c. XXII, col. 623. Ceux qui sont solides dans la foi n'ont rien à craindre d'eux; ils ne peuvent leur nuire, l. II, c. XVI, col. 334-336. Dieu est patient à leur égard jusqu'au jugement dernier, après lequel il leur réserve les ténèbres, l'enfer et ses supplices éternels, c. XVIII, col. 341-342. Aussi craignent-ils le jugement dernier, après lequel ils seront tourmentés, l. VII, c. XXI, col. 800-801. Au commencement du règne de mille ans, le prince des démons sera lié par Dieu; ce règne fini, il sera délié et il sortira de prison pour faire la guerre contre les saints. Mais vaincu par Dieu, il sera condamné au feu éternel avec ses ministres, c. XXVI, col. 813-814. On le voit, Lactance a sur plusieurs points un sentiment particulier, qu'aucun autre écrivain ecclésiastique n'adoptera. Notons qu'il rapporte le déluge aux crimes des hommes, mais pas au péché des anges, l. II, c. XI, XIV, col. 313, 326. C'est un indice qu'il ne se réfère pas au récit de la Genèse.

L'auteur du *De singularitate clericorum*, que Harnack et dom Morin croient être Macrobius, qui écrivait vers 363-375, cite l'exemple des anges pour détourner de l'incontinence : *Novimus et angelos cum feminis cecidisse*. *P. L.*, t. IV, col. 857.

Aux opinions anciennes qui sont en voie de disparaître, saint Ambroise joint le sentiment nouveau que nous verrons prédominer. Il se rallie, en effet, à la théorie d'Origène, expliquant la chute de Satan par l'orgueil, mais il maintient la tentation d'Adam et d'Ève par motif de jalousie et le commerce charnel des anges avec les femmes. Le serpent au paradis terrestre était la figure du diable, ainsi que le prince de Tyr. Ezech., XXVIII, 13. La plupart prétendent que le diable n'était pas au paradis; il y était réellement, quoi qu'il soit écrit dans le livre de Job que Satan est au ciel avec les anges. Philon disait, mais à tort, que le serpent était la figure de la volupté. *De paradiso*, c. II, n. 9, 11, *P. L.*, t. XIV, col. 278, 279. Le serpent fut le véritable ennemi du genre humain, qu'il perdit par envie. Sap., II, 24. Le diable ne put supporter le bonheur dont l'homme jouissait au paradis; il envia le sort de l'homme, qui avait été formé du limon. Lui, qui avait été d'une nature supérieure et qui était tombé sur terre, il jalousait l'homme qui dépassait les choses éternelles; il voyait avec peine que l'homme avait obtenu ce que lui-même avait perdu, c. XII, n. 54, col. 301. Satan avait donc péché avant de tenter l'homme. L'archange n'a pas su s'abstenir du péché.

Satan et ses anges n'ont pas su garder leur place. *Expositio Ev. sec. Lucam*, l. IV, n. 67, *P. L.*, t. xv, col. 1632-1633. *Invidus et humani generis adversarius de statu superiori dejectus est. In ps. XXXVII enarrat.*, n. 21, *P. L.*, t. XIV, col, 1019. Il avait péché par orgueil, selon Is., XIV, 14. *In ps. XXXV enarrat.*, n. 11, col. 958. *Per superbiam naturæ suæ amisit gratiam..., consortiis excidit angelorum. In ps. CXVIII*, serm. VII, n. 8, *P. L.*, t. xv, col. 1283. Son péché est plus grand que celui de l'homme. *Ibid.*, serm. VIII, n. 28, col. 1306. Il est l'auteur de l'idolâtrie. *De paradiso*, c. XIII, n. 61, *P. L.*, t. XIV, col. 306. Les anges des cieux, d'après l'Écriture, *de sua virtute et gratia dejecti sunt*, par la même faute que le roi David. *Apologia prophetæ David*, c. I, n. 4, col. 855. Il est écrit que les anges ont aimé les filles des hommes, *eo quod terrenis capti detineantur illecebris princeps mundi istius ac ministri ejus, in quibus nequitia spiritalis veneris quibusdam carnis hujus irretita et humanis est infecta criminibus. In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 58, *P. L.*, t. xv, col. 1319. Cf. serm. IV, n. 8, col. 1243, où le passage de la Genèse, VI, 3, est expliqué des vierges dans un sens spirituel, qui exclut le mariage des anges : *Qui ergo, cum angeli viderentur, capti sunt decore femineo, hi caro sunt. Qui autem corpora feminarum capiuntur libidine, caro sunt.* Ils sont tombés du ciel dans le siècle *propter intemperantiam. De virginibus*, l. I, c. VIII, n. 53, *P. L.*, t. XVI, col. 203. Ils ont engendré les géants. Cependant, saint Ambroise ajoute que l'Écriture appelle souvent les anges fils de Dieu, parce que les âmes *ex nullo homine generantur*, et il observe que *viros fideles filios suos dicere non est aspernatus Deus. De Noe et arca*, c. IV, n. 89, *P. L.*, t. XIV, col. 366. Les anges tombés habitent dans l'air, entre le ciel et la terre, pas au vrai ciel, bien qu'il soit écrit que Satan a été au conseil des anges. Pour ces esprits de malice, il n'y a pas de rémission; le feu éternel leur est réservé. *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 58, *P. L.*, t. xv, col. 1318-1319. Si les hommes mauvais sont punis tout de suite après leur mort, la punition du diable est renvoyée à plus tard. *Differtur diaboli judicium, ut sit semper in pœnis reus, semper improbitatis suæ innexus catenis, conscientiæ suæ in perpetuum sustineat ipse judicium. Ibid.*, serm. XX, n. 22, 23, col. 1491. Si Satan est tombé comme la foudre, c'est qu'il a perdu ce qu'il avait. Le genre de sa condamnation n'est pas la mort, *sed pœna diuturna. De fuga sæculi*, c. VII, n. 40, 41, *P. L.*, t. XIV, col. 588. La légion des démons, qui demandèrent d'entrer dans des porcs, craignait de subir avant le temps les tourments qui leur sont dus. *Expositio Ev. sec. Lucam*, l. VI, n. 46, *P. L.*, t. xv, col. 1680.

Rufin semble faire allusion aux légendes des Jubilés et d'Hénoch, quand il extrait *de secretioribus* (des livres apocryphes) les renseignements suivants : que Dieu avait préposé des anges au gouvernement du monde, Deut., XXXII, 8, et que quelques-uns, aussi bien que le prince de ce monde, ne remplirent pas la mission qu'ils avaient reçue de Dieu et n'apprirent pas aux hommes à obéir aux préceptes de Dieu, mais à imiter leurs prévarications. *Comment. in symbolum apostolorum*, n. 15, *P. L.*, t. XXI, col. 353. Il ajoute, n. 16, col. 354, que la croix du Christ a soumis ceux qui ont mal usé de leurs pouvoirs, et que Jésus, en descendant aux enfers, a pris le prince de la mort à l'hameçon, Ezech., XXXII, 3; Ps. LXXIII, 14; Job, XL, 20, et a rompu les clôtures de l'enfer. Rufin plaçait donc ce démon en enfer avant le dernier jugement.

Dans son *Historia sacra* (écrite en 403), l. I, n. 2, 3, *P. L.*, t. XX, col. 96-97, Sulpice Sévère raconte qu'à l'époque de Noé, des anges, qui habitaient au ciel, furent séduits par la beauté de vierges terrestres, s'enflammèrent pour elles de désirs coupables, descendirent du ciel, les épousèrent et en eurent des géants dont la malice fut cause du déluge.

Le poète gallo-romain, Cyprien, qui vivait vers 400, chante en vers latins la tentation de nos premiers parents par le serpent, qui est le dragon, ainsi que le mariage des anges et la naissance des géants, qui provoquèrent le déluge universel. *Genesis*, c. III, 72 sq., 106 sq.; c. VI, 234-249, *P. L.*, t. XIX, col. 348, 349, 353. Voir t. III, col. 2471-2472.

Le poète Commodien, qu'on place généralement au IIIᵉ siècle, voir t. III, col. 414-415, mais que le P. H. Brewer, *Kommodian von Gaza*, Paderborn, 1906, croit être un laïque d'Arles, de la seconde moitié du Vᵉ siècle, admet aussi la chute charnelle des mauvais anges, que Dieu avait envoyés visiter la terre et qui furent séduits par la beauté des femmes. Ainsi souillés, ils ne purent retourner au ciel, et Dieu punit leur rébellion. Ils engendrèrent les géants, qui enseignèrent aux hommes les arts, notamment celui de teindre la laine, et l'idolâtrie. Parce qu'ils étaient de race mauvaise, Dieu refusa de les recevoir après leur mort. Ils sont donc vagabonds et ils font périr beaucoup d'hommes. Les païens les adorent et les prient comme leurs dieux. *Institutiones adversus gentium deos*, l. I, c. III, *P. L.*, t. v, col. 203-204; Dombart, *Commodiani carmina*, Vienne, 1887, t. xv, p. 7. Commodien mêle, lui aussi, la tradition du livre des Jubilés avec celle d'Hénoch, et ses idées se rapprochent de celles de Lactance.

2° *Introduction d'une nouvelle doctrine sur la chute des anges.* — Les docteurs tendent à ne plus distinguer Satan des autres démons et à expliquer leur chute commune par l'orgueil. Ils rejettent le livre d'Hénoch et ses rêveries sur le mariage des anges. Cette doctrine, empruntée à Origène, est acceptée d'abord en Orient et se répand progressivement en Occident, où elle finit par devenir universelle, quoiqu'on y repousse moins catégoriquement la légende du mariage des anges.

1. *En Orient.* — Eusèbe de Césarée, au début du IVᵉ siècle, s'occupe longuement des démons dans sa *Préparation évangélique.* En exposant la doctrine des Grecs sur les dieux, les démons, bons et mauvais, et les génies, d'après Porphyre et Plutarque, il affirme en passant quelques points de l'enseignement chrétien. Dans les saintes Lettres, il n'y a pas de bons démons, l. IV, c. v, *P. G.*, t. XXI, col. 248. Les sacrifices païens sont offerts aux démons, c. XIV, XV, col. 265, 268. Ces esprits habitent dans les lieux voisins de la terre et se nourrissent de la fumée et de l'odeur des sacrifices, c. XXII, col. 300-304. Les prophéties et les oracles des démons ont cessé après l'avènement de Jésus-Christ, l. V, c. I, col. 309-313. Les puissances de l'air habitent dans l'air ténébreux, auprès des tombeaux, des statues, et se plaisent dans les matières impures, le sang, la sanie, dont ils aiment l'odeur. Les sacrifices leur sont agréables et ils favorisent l'idolâtrie. Ces περίγειοι δαίμονες sont auteurs des maléfices, c. II, col. 313, 316. Les oracles païens étaient rendus par eux, c. IV, col. 317-324. A propos des titans, Eusèbe se demande si ce que l'Écriture dit des géants et de leurs pères s'y rapporte. Il cite Gen., VI, 2, avec la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, col. 324. Il ajoute que ce que les païens ont dit des géants, dont ils ont fait des dieux, est fabuleux, c. v, col. 324 sq. Les Grecs croyaient que les démons étaient adonnés à la volupté, c. VII, col. 332 sq.

Les Hébreux ont connu les esprits déchus, qui se sont librement détournés de leur voie. Ils leur ont donné différents noms. Le premier tombé, qui a entraîné les autres dans sa déchéance et qui est un déserteur volontaire de la lumière, était nommé le dragon, le serpent, la bête cruelle, lion, reptile. Eusèbe détermine la cause de sa chute d'après l'Écriture et il la caractérise μανίαν φρενῶν καὶ διανοίας ἔκστασιν. Il applique à ce sujet le texte d'Isaïe, XIV, sur Lucifer. Avant

sa chute, il était uni aux vertus les plus divines; il s'en est séparé par son arrogance et sa rebellion contre Dieu. Il a sous lui une nation innombrable et infinie d'esprits, coupables des mêmes crimes, exclue par son impiété de la société des anges pieux et précipitée dans le Tartare, que les saints Livres nomment abîme et ténèbres. Une petite partie est demeurée autour de la terre, de la lune, et dans l'air inférieur, pour éprouver les athlètes chrétiens. Ils ont fabriqué la multitude des dieux. Ils sont appelés dans l'Écriture esprits mauvais, démons, principautés, pouvoirs, princes du monde, esprits de malice. Au Ps. xc, 13, on leur donne les noms symboliques d'aspic, de basilic, de serpent et de dragon. Par haine de Dieu, ils affectent d'être dieux et se font rendre les honneurs divins, l. VII, c. xvi, col. 553, 556.

Eusèbe ajoute quelques traits à cette doctrine dans sa *Démonstration évangélique*. Les démons se font offrir des sacrifices partout. Ils trompent, en rendant des oracles, parce qu'ils sont ignorants; ils disent des obscénités, l. V, prooem., *P. G.*, t. xxii, col. 337. Ils ont en horreur le nom de Jésus, l. III, n. 4, col. 233-236. Les puissances, ennemies de Dieu, sont les esprits les plus dépravés, qui sont sous les ordres du grand démon, leur prince. Les premiers, ils ont chancelé dans le culte divin, et comme ils enviaient le salut des hommes, ils leur ont tendu des pièges. Ils sont les auteurs du mal. Isaïe, x, 13, 14; xiv, 12, 15, a parlé du grand démon. Les mauvais démons sont partout, disposés et armés sous sa conduite. Ils portent les hommes aux voluptés, l. IV, n. 9, col. 272-273. Cf. *In Isaiam*, xiv, 9, *P. G.*, t. xxiv, col. 192.

Saint Athanase unit aussi les démons au diable. Celui-ci est l'inventeur du mal; c'est le grand démon, le serpent, le dragon, le lion qui cherche à dévorer. Il a trompé les hommes et séduit Ève; il a mis ainsi les hommes sous son pouvoir; mais le Christ a détruit sa puissance. *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ*, n. 1, 2, *P. G.*, t. xxv, col. 540-541. Cet ennemi du genre humain est tombé du ciel; il erre dans l'air, où il commande aux autres démons, qui subissent son empire; il séduit les hommes et s'efforce de s'opposer à ceux qui tendent en haut. Notre-Seigneur est venu le renverser, purger l'air de sa présence et nous ouvrir le chemin du ciel. *Orat. de incarnatione Verbi*, n. 25, *ibid.*, col. 140. Depuis lors, il n'y a plus d'oracles ni de magie, n. 46, col. 177. Comment le diable a-t-il péché? Saint Athanase est peu précis à ce sujet; il dit seulement que le diable était en désaccord avec Dieu, et qu'il a été expulsé du ciel, pour n'avoir pas conservé l'accord avec son créateur. *De synodis*, n. 48, *P. G.*, t. xxvi, col. 780. Toutefois, il aurait admis la chute par orgueil, si le traité *De virginitate* était certainement de lui. Selon l'auteur de cet écrit, Satan a été jeté hors du ciel, non pas pour fornication, adultère ou vol; c'est l'orgueil qui l'a précipité dans le fond de l'abîme, Is., xiv, 14, et le feu éternel est son partage, n. 5, *P. G.*, t. xxviii, col. 257. Dans la *Vita S. Antonii*, n. 24, *P. G.*, t. xxvi, col. 877, 880, saint Athanase déclare que Job, xli, 9-11, 18-21, a décrit Satan que Notre-Seigneur a pris par l'hameçon comme le dragon marin.

Pour saint Cyrille de Jérusalem, le démon est le premier auteur du péché et le père de tous les maux. I Joa., iii, 8. Il est le premier pécheur, et il a péché librement et pas par nécessité. Créé bon, il est devenu mauvais et a mérité son nom : c'est un archange devenu diable, Satan l'adversaire. Ezech., xxviii, 12-17; Luc., x, 18. En tombant, il a entraîné beaucoup d'autres avec lui. *Cat.*, ii, n. 3, 4, *P. G.*, t. xxxiii, col. 385, 388. Dieu le tient sous sa puissance, mais il le supporte avec patience et le fait contenir par les anges. Il lui a permis de vivre pour deux raisons : 1° pour lui infliger une plus grande honte; 2° pour couronner les hommes, soumis à ses tentations. *Cat.*, viii, n. 4, col. 628-629. Sachant que Dieu devait naître d'une vierge, le démon, par calomnie, a inventé les fables des idoles et des dieux, engendrant avec des femmes. *Cat.*, xv, n. 11, col. 884. Il est appelé esprit, mais c'est un esprit immonde. La manière dont il agit sur les possédés montre qu'il n'a pas un corps épais. *Cat.*, xvi, n. 13, 15, col. 936, 937-940. Le prince des mauvais démons est un tyran. Il habite à l'Occident, dans les ténèbres sensibles, où il règne. C'est pourquoi les baptisés se tournent vers l'Occident pour renoncer à Satan. C'est le serpent rusé, qui a inspiré la défection à nos premiers parents. *Cat.*, xix, n. 3, 4, col. 1068, 1069. Il est le mauvais, dont nous demandons d'être délivrés, en récitant l'oraison dominicale. *Cat.*, xxiii, n. 18, col. 1124.

Saint Basile, dans ses ouvrages authentiques, est nettement partisan de la chute de Satan par orgueil. Le diable est une substance simple, tombée du ciel; il a perdu la véritable vie, en changeant de volonté; il est devenu diable par sa manière d'agir; sa sainteté première a disparu, et sa puissance a été portée au mal. *Epist.*, l. I, epist. viii, n. 10, *P. G.*, t. xxxii, col. 261. Le premier-né des démons est l'auteur de tout mal. *In Hexaemeron*, homil. vi, n. 1, *P. G.*, t. xxix, col. 117. Si le mal ne vient pas de Dieu, d'où vient le diable? De même que l'homme, le diable est mauvais par sa propre volonté. Il était libre et pouvait persévérer dans le bien ou s'en éloigner. Satan était ange comme Gabriel. Celui-ci a assisté Dieu constamment; celui-là est entièrement sorti de son ordre. Il n'est pas l'adversaire du bien par nature, mais par volonté. Pourquoi nous fait-il la guerre? Il a eu la maladie de l'envie; il nous a envié l'honneur qui nous était fait. Il n'a pu sans regret voir notre vie au paradis, et il a trompé Adam. Comme il se voyait exclu de l'assemblée des anges, il ne put soutenir que l'homme, formé de terre, soit élevé à la dignité des anges. Il nous a donné son inimitié contre Dieu. Il se nomme Satan, parce qu'il est l'adversaire du bien. Sa nature est incorporelle. Eph., vi, 12. Il habite l'air. Eph., ii, 2. Il est dit le prince de ce monde, parce que sa principauté est sur le globe, déchu qu'il est de sa principauté première. *Quod Deus non est auctor malorum*, 8-10, *P. G.*, t. xxxi, col. 345-352. L'orgueil, ὁ τῦφος, est le premier des vices de l'homme; c'est le crime du diable. *Adversus Eunomium*, l. I, n. 13, *P. G.*, t. xxix, col. 541. C'est l'orgueil qui l'a fait tomber du ciel. Quand Adam a été créé, il l'a tenté par envie. Peut-être avant la création de l'homme, restait-il au diable lui-même quelque place à la pénitence. Bien que l'orgueil ait été pour lui une maladie très invétérée, elle aurait pu être guérie par la pénitence, et ce remède eut fait réintégrer le diable dans son état primitif. Mais après la création d'Adam, après l'envie portée à l'homme, après la tentation, il n'y a plus eu pour le démon de place à la pénitence. *In Isaiam*, xiv, 19, *P. G.*, t. xxx, col. 609. Cependant, ailleurs, saint Basile semble joindre l'envie à l'orgueil. C'est par esprit de fausse gloire que le diable a trompé l'homme. En voulant nuire à l'homme, il se montra transfuge et fut destiné à la mort éternelle. Il fut ainsi victime de sa propre astuce et pris dans ses pièges. Orgueilleux à l'occasion de l'homme, il a été humilié par l'homme. *Homil.*, xx, *De humilitate*, n. 1, 2, 5, *P. G.*, t. xxxi, col. 525, 528, 533. Dans deux ouvrages douteux, saint Basile, s'il les a composés, aurait été résolument partisan de la chute du diable par envie. Ce défaut suit le diable. C'est lui qui l'a poussé à faire la guerre aux hommes; il a été puni par lui en luttant avec Dieu lui-même. Mécontent de Dieu à cause de sa munificence envers l'homme et ne pouvant se venger sur Dieu, il se vengea sur l'homme. Il est donc tombé par envie. *Homil.*, xi, *De invidia*, n. 1. 3, 4, *ibid.*, col. 372-376, 377.

Saint Grégoire de Nazianze déclare que les anges ne se marient pas. *Poem. moral.*, sect. II, 1, *P. G.*, t. XXXVII, col. 525. Il attribue à l'orgueil la chute de Lucifer et de tous les anges. Lucifer a péché le premier; il s'est élevé et enorgueilli. Il voulait obtenir la gloire même de Dieu; mais il a perdu sa beauté, est devenu ténèbres et est descendu sur terre. Il hait les hommes prudents et il cherche à les détourner du ciel, par colère causée par son propre malheur. Par envie, il a chassé l'homme du paradis. Il a péché par orgueil, non pas seul; il est tombé avec beaucoup d'autres, à qui il avait appris le mal. Il était envieux du chœur d'anges pieux, qui formaient la cour du roi du ciel, et il désirait commander à beaucoup. Nombreux, en effet, sont les démons, qui portent au mal. L'armée est mauvaise comme son chef. Il y eut une grande guerre entre les anges : les uns eurent la vie éternelle; Satan indompté porta plus tard la femme à désobéir. Le Christ l'a réprimé, et le feu allumé de l'enfer sera sa récompense. Il souffre auparavant dans ses ministres, tandis qu'eux sont torturés; tel est le supplice du premier méchant. *Poem. dogmat.*, sect. I, 56 sq., col. 444-445. L'envie a obscurci Lucifer, qui est tombé par orgueil. Il s'indignait, θεῖος ὤν, de n'être pas Dieu. Il a chassé Adam et Ève du paradis. *Orat.*, XXXVI, n. 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 269. Par l'envie du cruel dragon, l'homme a été chassé du paradis. *Poem. moral.*, sect. II, 1, *P. G.*, t. XXXVII, col. 531. Les démons ont envié et détesté l'homme, qu'ils poussent au mal. *Orat.*, XXXIX, 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 341.

Pour réfuter Manès, saint Épiphane dit seulement qu'à l'origine le diable n'était pas mauvais, et que plus tard il a pensé au mal, qu'il a réellement accompli. Dieu l'a permis, parce qu'il avait créé le diable libre. *Hær.*, LXVI, n. 16, *P. G.*, t. XLII, col. 52.

Théodoret réfutait la même erreur. Marcion, Cerdon et Manès prétendaient que les démons n'avaient pas été créés. S'il en était ainsi, ils auraient donc été les égaux de Dieu en honneur. Dans ce cas, ils n'auraient pu être créés; mais ils n'auraient pu davantage être punis. Or, ils seront justement punis par le feu éternel, parce qu'ils ont été les auteurs du vice. Satan a été mauvais par volonté, lui et ses anges. Ils sont tous incorporels. Ne se souvenant pas de la bienveillance que Dieu leur avait témoignée, mais cédant au faste et à l'arrogance, ils sont déchus de leur sort précédent. La cause pour le diable est l'orgueil, et Théodoret cite en preuve de nombreux textes des deux Testaments, entre autres ceux d'Isaïe et d'Ézéchiel. *Hæret. fabul. compendium*, l. V, n. 8, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 473, 476, 477. La doctrine chrétienne sur les démons est contenue dans les saintes Lettres, qui parlent des démons, de leur prince, de Satan, l'apostat, et du diable, le calomniateur. Ils n'ont pas été créés mauvais par Dieu; ils le sont devenus par le vice de leur volonté. Pas satisfaits des dons qu'ils avaient reçus, aspirant à un sort plus élevé, ils ont contracté la tache de l'orgueil et ont été exclus de leur dignité. Ils ont tourné leur rage contre l'homme, à qui ils ont déclaré la guerre. Dieu nous protège contre leurs assauts par les anges gardiens. *Græc. affect. curat.*, III, *ibid.*, col. 893, 896. A la doctrine chrétienne, il oppose celle de Platon, col. 896-897, et il conclut que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Isaïe compare le roi de Babylone à Lucifer, qui est tombé du ciel sur terre à cause de son orgueil. *In Isaiam*, XIV, 12, *P. G.*, t. LXXXI, col. 333. Le prince de Tyr est proprement le démon mauvais, qui exerçait en lui sa malice. Il est tombé par orgueil. Auparavant il était immaculé. Sa folie a consisté à dire : *Quo non ascendam? In Ezech.*, XXVIII, *ibid.*, col. 1095-1067. Il est tombé, parce qu'il n'a pas voulu se contenter des biens qui lui avaient été donnés. *In ps. LXXXI*, *P. G.*, t. LXXX, col. 1529. Le serpent tentateur était le démon, qui, usant de son pouvoir sur les êtres irraisonnables, a pris cet animal comme organe. Aussi a-t-il reçu la malédiction divine. Dieu l'avait créé, prévoyant qu'il ferait le mal; il l'a laissé abuser de sa liberté, pour éprouver les autres. *In Gen.*, q. XXXI, XXXIV, XXXVI, *ibid.*, col. 128, 129, 132. Quelques hommes stupides ont prétendu que les fils de Dieu, Gen., VI, 2, 4, étaient les anges, qui pourtant sont immortels. Le père du mensonge n'aurait pas osé le dire. Ces fils de Dieu étaient des hommes méchants, qui ont été punis; le texte l'exige. Du reste, les hommes sont nommés fils de Dieu ailleurs dans l'Écriture. *In Gen.*, q. XLVII, col. 148-149. Avant sa chute, le diable avait la puissance de l'air. Déchu à cause de sa malice, il est devenu le maître de l'impiété et de l'improbité. Il n'a pas pouvoir sur tous les hommes, mais seulement sur ceux qui n'écoutent pas les divins enseignements. *Interpret. Epist. ad Eph.*, II, 2, *P. G.*, t. LXXXII, col. 520. Pour Théodoret, les démons sont inguérissables. *In Mich.*, VI, 7, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1772.

Saint Chrysostome tient pour absurde le sentiment de ceux qui, dans les fils de Dieu de la Genèse, voient des anges et non des hommes. Ils ne peuvent indiquer aucun endroit de l'Écriture, où les anges soient appelés fils de Dieu. Ils prétendent que les anges sont descendus du ciel pour s'unir à des femmes et ont ainsi déchu de leur dignité. C'est une fable. Voici, d'après l'Écriture, la cause de leur ruine. Avant que l'homme ne fût créé, le diable était tombé, aussi bien que ceux qui, avec lui, ambitionnèrent une plus haute dignité. Sap., II, 24. S'il n'était pas tombé auparavant, comment, demeurant dans sa dignité première, aurait-il pu envier l'homme corporel? Parce qu'il avait passé de la gloire suprême à l'ignominie extrême, quoique incorporel, il vit l'homme honoré par le créateur, et jaloux de lui, le trompa. Il n'a pas pu supporter le bonheur d'autrui. C'est ainsi que lui et sa cohorte sont tombés. Une nature incorporelle n'a pu avoir de concupiscence. Les hommes sont dits fils de Dieu dans l'Écriture; dans la Genèse, ce sont les fils de Seth. *In Gen.*, homil. XXII, 2, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 187-189. Le diable n'a été rejeté et n'est devenu diable que par son orgueil. Ce vice l'a jeté loin de celui qui faisait sa confiance antérieure, l'a précipité dans la géhenne et en a fait l'auteur de tous les maux. *In Joa.*, homil. XVI, n. 4, *P. G.*, t. LIX, col. 106. Le diable a été bon; sa paresse et son désespoir l'ont fait tomber, et sa malice est telle qu'il ne pourra jamais se relever. *De pœnit.*, homil. I, n. 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 279. Au paradis, le serpent a été l'instrument du diable. *In Gen.*, homil. XVI, n. 1, 2, *P. G.*, t. LIII, col. 126-127. Le feu éternel n'a pas été fait pour nous, mais pour le diable et ses anges; pour nous, le royaume a été préparé. Mais le diable travaille à nous faire aller avec lui dans la géhenne. *Ad Theodorum lapsum*, I, n. 9, *P. G.*, t. XLVII, col. 287. Dieu a laissé le démon dans le monde, parce que ses attaques sont pour nous des causes de mérites et l'objet de couronnes. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, l. I, n. 4, 5, *ibid.*, col. 432-436. Il est resté pour nous tenter. *Homil. de diabolo tentatore*, *P. G.*, t. XLIX, col. 257-266. Cf. *P. G.*, t. LII, col. 509. Nombreux sont ses anges qui volent dans les airs. *Exposit. in ps. XLI*, n. 5, *P. G.*, t. LV, col. 162. Ce sont les principautés et les puissances célestes, c'est-à-dire qui sont sous le ciel. Le ciel leur est inaccessible, et ils exercent leur tyrannie sur le monde seulement. *De incomprehensibili Dei natura*, homil. IV, n. 2, *P. G.*, t. XLVII, col. 730. Ils ne gouvernent pas le monde cependant. *Homil. quod dæmones non gubernant mundum*, *P. G.*, t. XLIX, col. 241-258. Les démons, que Jésus chassait, étaient horriblement tourmentés par sa seule présence. Croyant que l'époque de leur châtiment était proche et craignant les tourments qui leur sont réservés, ils demandaient

au Sauveur de ne pas être jetés dans l'abîme. Ils habitent les sépulcres, parce que beaucoup pensent que les âmes des morts sont des démons. *In Matth.*, homil. XXVIII, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 352. Ils aiment l'odeur des sacrifices comme s'ils mouraient de faim, et ils se complaisent dans les mystères obscènes. *De S. Babyla*, n. 13, *P. G.*, t. L, col. 553-554. Saint Chrysostome donne aux fidèles de nombreux conseils pour la lutte contre Satan l'adversaire.

Pour saint Cyrille d'Alexandrie, le dragon apostat était parmi les anges, ainsi que les autres puissances mauvaises. Il était avec les chérubins. Ezech., XXVIII, 14. Satan est tombé avec les autres anges; de son propre mouvement, il a offensé Dieu. Par arrogance et par faste, il a oublié sa propre dignité et a troublé une création admirable. *Glaphyr. in Gen.*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. LXIX, col. 21, 24. Dieu a chassé le diable de la cour céleste, parce qu'il demandait un honneur, supérieur à celui de sa condition, Is., XIV, 14, et il l'a condamné. Le diable s'était imaginé pouvoir s'élever à la nature du créateur et siéger sur le même trône que Dieu, Mais il est tombé comme la foudre. *In Joa.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 809. Son envie a fait entrer la mort dans le monde, l. I, n. 24, col. 145. Il était un ange excellent, le premier de tous. Ezech., XXVIII. Il est le prince des démons. Sa tyrannie n'a pas commencé au temps de Notre-Seigneur, et les esprits mauvais avaient été condamnés auparavant à s'ensevelir dans l'abîme. Ils étaient torturés déjà cependant, et ils attendaient à son futur avènement les supplices qui leur étaient dus. Si l'un de leurs princes est lié, un autre a trompé Adam et n'a pas cessé de tenter les hommes. S'il en est ainsi, le premier n'aurait pas fait de mal parmi les hommes. Quoi qu'il en soit, Satan est le père des méchants, ses fils, et l'auteur du mal, *Glaphyr. in Gen.*, l. VI, *P. G.*, t. LXIX, col. 893. Julien l'Apostat avait parlé du mariage des anges avec les filles des hommes. Mais les saints anges n'ont pas de corps et ne recherchent pas les voluptés. Julien lisait donc au c. VI de la Genèse la leçon : οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Mais l'Écriture véritable, que Cyrille a entre les mains, a : οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Les autres traducteurs grecs ont connu cette leçon, et les fils de Dieu sont la postérité d'Énos. *Cont. Julian.*, l. IX, *P. G.*, t. LXXVI, col. 953, 956-957. Puisque les anges sont incorporels, comment auraient-ils pu avoir des rapports avec les femmes? Les filles des hommes étaient de la race de Caïn. Quatre traducteurs grecs après les LXX ont connu la leçon : « fils de Dieu. » Il est absurde de penser que les anges puissent accomplir un acte contraire à leur nature. Quelques exemplaires ont bien la leçon : ἄγγελοι, mais à la marge; la vraie leçon est : « fils de Dieu. » *Adversus anthropomorphitas*, c. XVII, *ibid.*, col. 1105, 1108. La même explication est répétée. *Glaphyr. in Gen.*, l. II, n. 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 51-56. Les voluptés sont naturelles aux hommes, qui sont de chair. Les démons sont impurs, parce qu'ils portent à toutes sortes de turpitudes. Les géants étaient des hommes. Pour expliquer qu'ils peuvent être fils d'anges, on a prétendu que les démons étaient entrés dans le corps d'hommes méchants et par eux avaient engendré. L'explication est absurde, et la vraie leçon scripturaire est « fils de Dieu », qui désigne des fils de Seth et d'Hénoch, les hommes pieux, unis aux filles de Caïn, race perverse.

Basile de Séleucie déclare qu'avant sa chute le diable avait la puissance de l'air, Eph., II, 2, qu'il a perdu par son orgueil. C'est par orgueil qu'il a machiné la perte de l'homme. *Orat.*, XXIII, n. 1, *P. G.*, t. LXXXV, col. 269, 272. Il a été envieux à la vue du pouvoir qu'Adam avait reçu sur toute créature terrestre. Il recourut au mensonge pour le tromper, et fut ainsi homicide dès le commencement. *Orat.*, III, n. 3, col. 53, 56. Dans le récit de la Genèse, VI, 2, Basile lit : υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Quelques-uns y reconnaissent les anges; c'est leur attribuer une action contre nature, puisqu'ils n'ont point de corps. Les Grecs racontent bien les fables des noces des démons; les saintes Lettres ne parlent pas d'anges mariés; elles parlent des fils de Seth. *Orat.*, VI, n. 2, col. 85, 88, 89.

Saint Isidore de Péluse enseigne que, même après la venue de Notre-Seigneur sur terre, la peine du feu attend encore le démon. *Epist.*, l. II, epist. XC, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 533.

La doctrine est donc, dans l'ensemble, identique chez tous les Pères grecs du IVe et du Ve siècle. On la retrouve aussi dans des écrits, dont les auteurs sont inconnus et qu'on a attribués à des écrivains de cette époque. Si l'auteur du *De passione et cruce Domini*, 27, 28, dans les *Spuria* de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 232, 233, ignore la cause de la chute du diable, il en constate le fait dans Is., XIV, 12, et Jer., L, 23, et s'en étonne. Il sait que, par son envie, la mort est entrée dans le monde et qu'il a trompé Ève; il dit aussi que l'empire du diable a été détruit par la croix de Jésus.

L'auteur des *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. VII, parmi les *Spuria* du même docteur, *ibid.*, col. 604, après avoir déclaré que les démons ne diffèrent pas des anges par nature, se demande quand et pourquoi le diable est tombé. Q. X. Quelques-uns disent qu'il est tombé pour n'avoir pas voulu adorer Adam. C'est une sottise. Il est tombé avant la création d'Adam et par orgueil. Mais s'il est tombé du ciel, comment s'est-il trouvé au conseil des anges? Q. XII, col. 605. L'Écriture ne dit pas que ce conseil s'est tenu au ciel. Il a eu lieu sur la terre, car, partout où les anges se trouvent, ils assistent Dieu. Dieu a parlé au diable par un saint ange, comme un roi parle à un condamné par un intermédiaire.

Les *Dialogues*, attribués à saint Césaire de Nazianze, sont certainement inauthentiques. Leur auteur, quel qu'il soit, a sur les démons les mêmes sentiments que les écrivains précédemment cités. Il se demande d'abord comment les anges, s'ils sont incorporels, ont pu avoir commerce charnel avec des femmes et engendrer les géants. Bien qu'il admette encore que les anges ont un corps subtil, il tient pour une absurdité et une folie que les démons aient pu avoir des relations charnelles. Ils ont abandonné leur état, non leur nature. C'est donc un blasphème de prétendre qu'ils ont corrompu des femmes. L'Écriture n'en parle pas. Ce sont les *fils de Dieu* qui ont cohabité avec les filles des hommes. Nulle part, les anges ne sont dits fils de Dieu, tandis que l'Écriture donne ce nom à des hommes. Il s'agit des fils de Seth et d'Énos, qui ont épousé des filles de Caïn. *Dial.*, I, q. XLVIII, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 917, 920. Si le diable est tombé du ciel, comment a-t-il pu prendre part au conseil des anges? Q. XLIX, col. 920, 921. Il n'y a pas assisté au ciel, d'où il a été chassé pour sa fureur. Mais Dieu est partout, et tous, même les démons, se trouvent en sa présence. Plus loin, cet écrivain dit que le diable est notre adversaire, non par nature, mais par volonté. Il a d'abord été le premier des anges; il a été précipité en bas, parce qu'il a été l'ennemi de Dieu, avant que l'homme n'ait été créé. Plus tard, il a séduit l'homme, en lui suggérant l'envie contre Dieu. *Dial.*, III, q. CXXIII, col. 1016.

2° *En Occident*. — La doctrine sur les démons, commune en Orient, pénètre peu à peu en Occident et finit par y devenir prédominante, bien que le mariage des anges avec des femmes ne soit pas d'abord si catégoriquement rejeté.

Pour saint Hilaire, le diable est le prince des orgueilleux. Is., X, 13, 14. Il n'est pas seul, et il a pour ministres les esprits mauvais. *In ps. CXVIII*, litt. XVI, n. 8, *P. L.*, t. IX, col. 608-609. Il est l'auteur de tous les maux; il tend des piéges aux hommes et suggère tous

les crimes. *In ps.* CXL, n. 16, col. 832. Il parcourt en un instant toute l'amplitude de ce monde. *In ps.* CXVIII, litt. I, n. 8, col. 507. Sa puissance est brisée; il n'est pas encore brûlé tout entier; le feu éternel lui est préparé ainsi qu'à ses anges. *In ps.* CXLIII, n. 11, col. 849. Il doit être jugé à la résurrection. *In ps.* CXVIII, litt. XI, n. 5, col. 574. Les démons sont des montagnes, abaissées par Jésus-Christ, qui leur a préparé le feu éternel. Ils sont torturés par les paroles des croyants. Ils sont invisibles et incompréhensibles pour nous. *Puniuntur, cum vates silent, cum muta sunt templa. In ps.* LXIV, n. 9, 10, col. 418, 419. Ce sont des oiseaux du ciel; ils ont de quoi vivre sans récolter, *vivendi tribuitur de æterni consilii potestate substantia. Comment. in Matth.*, V, n. 9; VIII, n. 9, col. 947, 957. Tombés du ciel, ils fuient devant Dieu; mais la mort et la peine du jugement suivront leur fuite. *In ps.* LXVII, n. 2, col. 443-444. L'évêque de Poitiers n'ignore pas ce qu'on raconte, *de quo etiam nescio cujus liber exstat*, que des anges sont descendus du ciel sur le mont Hermon, attirés par la concupiscence des femmes. *Sed hæc prætermittamus. Quæ enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus. In ps.* CXXXII, n. 6, col. 748-749. Saint Hilaire dédaigne donc cette légende, et il ne voit pas le mariage des anges dans la Genèse.

Saint Philastre range résolument cette légende au nombre des hérésies, et il la réfute par des arguments exégétiques, assez singuliers. Nemrod, le premier géant, nommé dans l'Écriture, était né après le déluge et pas d'un esprit, c'est-à-dire d'un ange, puisqu'il était fils de Chus et petit-fils de Cham. Les géants étaient des hommes puissants, forts, pillards, des monstres, comme plus tard Goliath. Les anges, chassés du ciel, ne sont pas semblables à la nature humaine; on ne peut en douter. Avant le déluge, ils suggéraient le mal aux hommes, comme plus tard à Judas, comme ils le font encore maintenant. Croire qu'ils se sont transformés en hommes et sont devenus charnels, c'est violenter l'histoire. C'est un mensonge des poètes de dire que les dieux et les déesses, changés en hommes, ont entre eux des relations. Comme cela ne s'est pas fait, il n'y a pas d'hésitation à avoir que c'est impossible. D'ailleurs, le nom de géant est pris en bonne part dans l'Écriture. Ps. XVIII, 6. *Liber de hæresibus*, 108, *P. L.*, t. XII, col. 1224-1226. Une autre hérésie était celle des manichéens, qui prétendaient que le corps a été fait par le diable, et qui honoraient les démons, 61, col. 1176. C'était enfin une hérésie de prétendre que le diable pourrait se repentir. Loin de là, parce qu'il avait suggéré le mal à Adam, le diable méritait un jugement plus sévère; parce qu'il était plus réfractaire à la pénitence, il attend de Jésus-Christ une plus grande servitude et il est réservé avec ses satellites à un plus grand jugement et au feu éternel. Matth., XXV, 41. *Ibid.*, 114, col. 1238-1239.

Le diacre donatiste Ticonius interprète du diable les deux passages bibliques, Is., XIV; Ezech., XXVIII. Il attribue donc la chute du diable à l'ambition. Le prince de Tyr voulait être semblable à Dieu; il a été expulsé du ciel. Le roi de Babylone représente le diable, les rois et les peuples, qui sont le corps du diable. *Mundo finito, descendet in inferos.* Les anges n'ont point de corps. Le diable est sur terre dans les hommes *in conculcationem*, pour être broyé sous les pieds des chrétiens. *Liber de septem regulis*, reg. VII, *P. L.*, t. XVIII, col. 55-66.

Saint Jérôme unit aussi les démons au diable. Celui-ci n'a pas été créé tel; il est devenu diable par sa propre volonté. *In Epist. ad Eph.*, l. I, c. II, 5. *P. L.*, t. XXVI, col. 467-468. Chusi, fis de Jémini, représente le diable, qui est, comme lui, éthiopien et fils de la droite. *Quod æthiops est, vitio suo est; quod filius dexteræ est, creatus a Deo. Tractatus de ps.* VII, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 21. Il n'a pas été fait diable, Dieu n'a pas créé une nature mauvaise. Il est le prince tombé, dont parle le psaume LXXXI, 7. Il est tombé, et il n'est pas mort. Une nature angélique peut recevoir la ruine, mais pas la mort. Il est tombé, Lucifer. Is., XIV, 12. Il est tombé, *quia semper in cælestibus versabatur.* C'est le prince de Tyr, Ezech., XXVIII, 11 sq., *qui primo erat in cælo, nunc factus est princeps Tyri, hoc est tribulationis istius sæculi.* Il n'est pas tombé seul, puisqu'il est un des princes tombés. L'Apocalypse dit que le dragon, en tombant, a entraîné avec lui le tiers des étoiles, XII, 4. *Tractatus de ps.* LXXXI, *ibid.*, p. 77-78. Nous avons vu plus haut, col. 353, que saint Jérôme avait donné cette interprétation dans son remaniement du commentaire de l'Apocalypse de saint Victorin de Pettau. *Diabolus unde cecidit? quia furtum fecit? quia homicidium fecit? quia adulterium fecit? Et hæc quidem mala sunt; sed diabolus non propter hoc cecidit, sed propter linguam suam cecidit. Quid enim dixit? In cælum ascendam, super sidera cæli ponam thronum meum, et ero similis Altissimo.* Is., XIV, 13. *Tractatus de ps.* CXIX, *ibid.*, p. 284. Lucifer, en effet, est tombé par orgueil. Ces paroles, il les a dites, ou bien avant sa chute, ou bien après. Avant, il voulait monter plus haut au ciel où le Seigneur habite, et il est tombé du ciel. Après, par arrogance, il se promettait encore de grandes choses, *non ut inter astra, sed supra astra Dei sit. In Isaiam*, l. VI, c. XII, 12-14, *P. L.*, t. XXIV, col. 219. *Superborum est diabolus princeps.* I Tim., III, 6. Le prophète décrit son orgueil. Is., X, 13 sq. *Tractatus de ps.* XCIII, dans *Anecdota Maredsolana*, 1903, t. III *c*, p. 81-82. Le diable orgueilleux est représenté par Ézéchiel sous le type des princes et des rois superbes, qui, enflés d'orgueil, sont tombés sous son jugement et dans ses pièges. *In Ezech.*, l. IX, c. XXVIII, *P. L.*, t. XXV, col. 267-268. *Judicium diaboli nullum est aliud nisi superbia propter quam de cælestibus cecidit.* Luc., XX, 18. *In Isaiam*, l. II, c. III, 4, *P. L.*, t. XXIV, col. 63. Cf. *Epist.*, XXII, n. 27, *P. L.*, t. XXII, col. 413. Au sens mystique, le diable est le serpent de la Genèse; il règne sur la terre, mais *totus terra hæret.* L'iniquité le presse sur la terre; il ne pourra donc faire pénitence; son iniquité descendra : *de cælo enim illi pœna veniet sempiterna. Tractatus de ps.* IX, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 24. Son vêtement est souillé de sang et il ne sera pas purifié. *Ubi sunt ergo qui dant diabolo pænitentiam et dicunt illum posse mundari? In Isaiam*, l. VI, c. XIV, 20, *P. L.*, t. XXIV, col. 224. *In tempore resurrectionis non erit. Si autem non erit, quid respondebunt qui diabolo dant pænitentiam et illi quantum in se est archangelicum fastidium pollicentur? Ibid.*, l. VII, c. XVIII, 12, col. 245. Il a été menteur dès le commencement et père du mensonge. Joa., VIII, 44. *Quod multi non intelligentes, patrem diaboli volunt esse draconem, qui regnet in mari* (Léviathan). *Ibid.*, l. VI, c. XIV, 24, col. 226. Cf. *Tractatus in Marc.*, I, 13-31, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 334-335. Il est le prince de l'air, où il habite, car il n'habite pas dans le ciel. Lui et ses satellites, *per mundum vagantur, peccata insinuant. In Epist. ad Eph.*, l. I, c. II, 1, *P. L.*, t. XXVI, col. 466. Il est difficile de dire ce que sont les principautés, les puissances et les vertus de damnation. Il faut les prendre dans un mauvais sens. Ce sont les anges déchus, et le prince de ce monde, et Lucifer, sur qui marcheront les saints. En attendant le jugement, *infreni et male libertate abutentes passim vagantur et per præcipitia corruunt peccatorum. Ibid.*, l. I, c. II, 7, col. 469. Les puissances des ténèbres, les esprits de malice qui sont dans les cieux, sont les démons, qui toutefois ne sont pas au ciel, mais dans l'air. C'est l'opinion de tous les docteurs que l'air, qui est entre le ciel et la terre et qui est vide, est rempli de puissances adverses. Quelqu'un dira peut-être que c'est

le diable qui a distribué à chacun de ses satellites son office propre, et non pas Dieu. Ils sont libres, en effet, et ils ont chacun sa province de vices, comme dans une ville les fonctions diverses sont réparties; c'est ainsi qu'ils gouvernent ce monde. *Ibid.*, l. III, c. VI, col. 546-547. Beaucoup de personnes du peuple prétendent qu'il y a des démons de midi. Ps. XC, 6. *Ceterum ego dico simpliciter, quoniam dæmon eo tempore potestatem habet in nos, quando peccamus. Sive mane peccaverimus, dæmon ingreditur in nobis; sive vespere, sive nocte, quacumque peccaverimus hora, dæmon ingreditur in nobis. Si autem non peccaverimus meridie, non ingreditur in nobis. Videtis ergo quod frivolum est quod vulgo dicitur. Tractatus de ps. XC*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 116.

Bien que saint Jérôme ait dit que Lucifer orgueilleux avait entraîné avec lui le tiers des étoiles, bien qu'il ait déclaré que les démons n'ont point de sang, *In Isaiam*, l. XVII, c. LXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXIV, col. 612, cependant il ne s'est pas prononcé avec netteté au sujet du mariage des anges avec les filles des hommes. S'il ne le rejetait pas, ce n'était pas qu'il s'appuyât sur le témoignage du livre d'Hénoch, qu'il rangeait résolument parmi les apocryphes. *De viris*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 615; *In Epist. ad Titum*, I, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 573. Il n'attache pas d'autorité à cet apocryphe au sujet du mariage des anges avec les filles des hommes. Il reproche, en outre, à Origène, sans le nommer, d'avoir confirmé par ce passage son hérésie des âmes descendant du ciel dans les corps; Origène imitait en cela les manichéens. Saint Jérôme se borne à signaler ce mauvais argument en commentant le verset 3 du psaume CXXXII. *Tractatus de ps. CXXXII*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 249-250; *P. L.*, t. XXVI, col. 1293. Il donne un peu plus d'attention à ce mariage dans le commentaire d'Isaïe, LIV, 10. Il se demande quelles sont ces montagnes troublées durant le déluge : sont-ce les saints ou les démons? Quelqu'un pourrait les entendre des démons et des puissances adverses, *qui viderunt filias hominum, quod essent bonæ, et amoris jaculo vulnerati, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt et perdiderunt fortitudinem pristinam et nequaquam in hoc diluvio sunt futuri. Hoc ille dixerit, cujus explanationem lectoris arbitrio derelinquo. In Isaiam*, l. XV, c. LIV, 10, *P. L.*, t. XXIV, col. 521. Le saint docteur vise exclusivement le c. VI de la Genèse. Il ne rejette donc pas absolument l'interprétation appliquant aux anges cette union avec les filles des hommes; il la laisse à la libre appréciation de ses lecteurs. En commentant brièvement Gen., VI, 2-4, il indique deux interprétations, puisqu'il voit dans les fils de Dieu, les saints ou les anges, et dans les géants, les anges encore et les fils des saints. *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, c. VI, n. 2, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 947-949. Selon sa coutume, le saint docteur signale, sans se prononcer, les deux explications en cours. Toutefois, s'il n'exclut pas l'interprétation des relations charnelles des anges avec les filles des hommes, il entend le verset 3 d'un répit de 120 ans laissé aux hommes coupables pour faire pénitence avant le déluge. Il semble ainsi préférer l'application du texte aux saints et aux fils des saints, c'est-à-dire à la race sainte de Seth, pervertie par des mariages avec la race coupable de Caïn.

Saint Jérôme, à la suite d'Origène, avait admis la restauration finale de toutes choses, même des démons, *verbi gratia, ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est. Comment. in Epist. ad Eph.*, l. II, c. IV, 16, *P. L.*, t. XXVI, col. 503. Rufin le lui reprocha. *Apologia*, l. I, n. 41, *P. L.*, t. XXI, col. 579. Saint Jérôme répliqua qu'il n'avait pas parlé en son propre nom et qu'il s'était borné à résumer l'interprétation d'Origène, sans la faire sienne. *Apologia adversus libros Rufini*, l. I, n. 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 418-419. Il enseigne, au contraire, très expressément que le feu éternel est dû au diable et à ses anges pour leurs crimes. *Ibid.*, l. II, n. 7, col. 428-430.

L'Ambrosiaster (Hilarius Hilarianus) attribue aussi à l'orgueil la chute du diable. Il définit l'orgueil : *alta sapere*, et il ajoute : *Diabolus cum alta sapuit, apostatavit. In Epist. ad Phil.*, XII, 16, *P. L.*, t. XVII, col. 160. Avant la loi, le diable ne savait pas que Dieu devait le juger; il croyait son péché mort; la loi donnée, son péché a revécu. *Ibid.*, VII, 8, col. 109. Les princes mauvais sont dans le firmament, et cependant ils agissent sur terre. *In Epist. ad Phil.*, III, 20, 21, col. 417. Selon lui, quelques démons pouvaient se sauver, car, suivant saint Paul, la sagesse multiforme de Dieu a été manifestée par l'Église aux principautés et aux puissances célestes, *ut agnoscentes per Ecclesiam, quæ multifarie ad vitam attracta est, in Christo unius Dei manere mysterium, desinant ab errore.* La prédication ecclésiastique leur sera utile et elles abandonneront *assensum tyrannidis diaboli, qua se adversus Dei unius fidem impia præsumptione armavit. In Epist. ad Eph.*, III, 10, col. 382-383.

Saint Augustin a exposé sur le diable et les démons une doctrine très ample et très complète. Tout en unissant les anges déchus au diable, leur chef, tant pour la chute que pour la punition, il en parle souvent séparément, et il sera bon de le suivre dans ses développements, propres à chaque catégorie.

Les manichéens prétendaient que le diable n'était pas une créature de Dieu. *De Genesi ad litteram*, l. II, c. XIII, XIV, n. 17, 18, *P. L.*, t. XXXIV, col. 436. Ne comprenant pas qu'une bonne nature pût déchoir par orgueil, ils le disaient l'œuvre du mauvais principe, l. XI, c. XIII, n. 17, col. 436. Avant d'être diable, il était ange et bon. *De baptismo contra donatistas*, n. 13, *P. L.*, t. XLIII, col. 162. Il est donc tombé. Mais est-ce *ab initio mundi*, ou bien a-t-il été quelque temps avec les anges, *pariter justus et beatus?* Quelques-uns disent qu'il est tombé par envie à l'égard de l'homme, qui avait été fait à l'image de Dieu. Mais l'envie a suivi et n'a pas précédé l'orgueil : *causa invidendi, superbia.* Pourquoi est-il tombé? *Quia amavit propriam potestatem.* Quand? L'Écriture ne le dit pas. En tout cas, c'est avant qu'il ait envié l'homme. Peut-être est-ce *ab initio temporis*, de sorte qu'il n'y eut pas de temps où il fut bon et heureux. Si *ab initio homicida fuit*, Joa., VIII, 44, ce fut à la création de l'homme; mais *a veritate non stetit, et hoc ab initio ex quo creatus fuit.* Était-il heureux avant d'avoir péché? S'il a eu la prescience qu'il pécherait, il n'a pas été heureux. En tout cas, il n'a pas été heureux comme les anges demeurés fidèles, *non æqualiter beatus, non ita plane beatus.* Ils étaient certains que leur bonheur durerait; lui, il était incertain de la durée du sien. Quelques-uns ont pensé qu'il n'était pas *in sublimi, in supercælesti natura*, mais parmi les anges inférieurs, qui pouvaient *illicitum delectare. De Genesi ad litteram*, c. XIV-XVII, n. 17-22, *P. L.*, t. XXXIV, col. 436-438. Un peu plus loin, l'évêque d'Hippone revient sur le même sujet. Selon lui, le diable, *ab initio suæ conditionis, propria voluntate depravatus, non malus et Deo bono creatus, factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus et propriæ potestatis delectatione corruptus.* Il n'a donc pas goûté la béatitude de la vie angélique. *Continuo impius, consequenter et mente cæcus, non ex eo quod acceperat cecidit, sed ex eo quod acciperet, si subdi voluisset Deo*, parce qu'il n'a pas voulu se soumettre. De nouveau, il lui applique les textes d'Isaïe, XIV, 12-14 (au sens mystique) et d'Ézéchiel, XXVIII, 12-13, c. XXIII, n. 30-32, col. 441-442, attribuant sa chute à l'orgueil. Lui-même résume enfin, c. XXVI, n. 33, col. 443, toute sa pensée en ces deux

alternatives sur la chute du diable : *aut ab initio, impia superbia cecidit..., aut alios esse angelos inferioris ministerii in hoc mundo, inter quos secundum eorum quamdam non præsciam beatitudinem vixerat, et a quorum societate cum sibi subditis angelis suis tanquam archangelus cecidit per superbam impietatem.* Si on ne peut admettre cette dernière partie de l'alternative, il y a lieu de se demander comment tous les saints anges, si le diable a été parmi eux *aliquando beatus,* n'avaient pas encore la béatitude parfaite, qu'ils savaient ne pas devoir perdre, ou par quel moyen le diable, avant son péché, *fuit discretus cum sociis,* puisqu'il aurait été incertain de sa chute, tandis que les autres étaient certains de leur persévérance. Quoi qu'il en soit de ces points non résolus, il n'y a pas de doute que les anges pécheurs, emprisonnés dans l'air, *in judicio puniendos servari.* II Pet., II, 4. Le diable a tenté l'homme qu'il enviait, par l'organe du serpent, c. XXVII-XXX, n. 34-39, col. 443-445. Le serpent n'est pas interrogé, et il est puni le premier, *quia nec confiteri peccatum potest, nec habet omnino unde se excuset.* La punition qu'il reçoit alors, *non ea pœna, quæ ultimo judicio reservatur,* Matth., XXV, 41, *sed pœna quæ a nobis cavendus est. De Genesi contra manichæos,* l. II, c. XVII, n. 26, *P. L.*, t. XXXIV, col. 209. Le diable n'est donc pas puni pour adultère, ivrognerie, fornication ou rapine, mais pour son orgueil seulement, auquel se joint pourtant son envie. *Enarrat. in ps.* LVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 709. *Duobus malis, superbia et invidentia, diabolus est. De sancta virginitate,* c. XXXI, n. 31, *P. L.*, t. XL, col. 413. *In se exaltato corde recessit a Deo. Cont. adversarium legis et prophetarum,* c. XV, n. 23, *P. L.*, t. XLII, col. 615. Il n'est donc pas une mauvaise substance. *Deserens dilectionem, et ad suam nimis conversus, si videri cupit æqualis, superbiæ tumore dejectus est. Cont. Secundinum manichæum,* c. XVII, *ibid.*, col. 592. Il est devenu mauvais *propria voluntate. Intumuit per superbiam et a summa essentia defecit et lapsus est. De vera religione,* c. XIII, n. 26, *P. L.*, t. XXXIV, col. 133. Il n'était pas l'égal de Dieu; il a voulu se faire l'égal de Dieu, Is., XIV, 14, 15, et ainsi il est tombé; puis il a versé cet orgueil à l'homme. *In Joa.*, tr. XVII, 16, *P. L.*, t. XXXV, col. 1533.

Les questions de l'origine, de la nature et du péché du diable que l'évêque d'Hippone avaient traitées, en 393-394, dans son *De Genesi ad litteram,* il les a reprises, après 415, dans les l. XI et XII de sa *Cité de Dieu,* mais au sujet de tous les anges déchus. Au l. IX, il avait longuement exposé la doctrine d'Apulée, de Platon et de Porphyre sur les démons, en concluant que, si ces païens admettaient de bons et de mauvais démons, l'Écriture n'en connaissait que de mauvais. *P. L.*, t. XLI, col. 255-275. A son sentiment, ces mauvais anges, avant leur chute, avaient la sagesse; mais dans quelle mesure? Étaient-ils égaux aux bons anges? Personne ne peut le dire. Ils se sont détournés de l'illumination qui leur donnait la vie bienheureuse. Ils ont conservé la vie rationnelle, bien qu'elle soit en eux *insipiens. De civitate Dei,* l. XI, c. XI, col. 327. Mais avaient-ils, avant leur faute, la même félicité que les anges demeurés fidèles? Saint Augustin pensait qu'ils avaient eu quelque félicité sans avoir toutefois la prescience qu'elle durerait pour eux. Il se pourrait que tous les anges aient eu le même bonheur jusqu'à la chute des mauvais et qu'après seulement les bons aient su qu'ils étaient confirmés dans ce bonheur. Quant au diable, *ab initio suæ conditionis, in veritate non stetit. Ideo nunquam beatus cum sanctis angelis, suo recusans esse subditum creatori et sua per superbiam velut privata potestate lætatus, ac per hoc falsus et fallax.* Il ne s'est jamais soumis à Dieu *per elationem.* Dès qu'il fut créé, *justitiam recusavit.* Néanmoins, on ne peut dire avec les manichéens que, *ab initio,* sa nature a été mauvaise : *a veritate non stetit,* c. XIII, col. 328-330. *Ab initio diabolus peccat.* I Joa., III, 8. Le prince de Babylone a été sa figure. Is., XIV, 12. Il est le prince de Tyr tombé. Ezech., XXVIII, 13, 14. *In veritate fuit, non permansit.* Il a été péché, *non ab initio quo creatus est, sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia cœperit esse peccatum.* Au commencement, il était *figmentum Domini.* C. XV, col. 330, 331. La déchéance progressive des démons est une erreur d'Origène, c. XXIII, col. 336. Les démons ont donc péché, *in ima hujus mundi detrusi, qui est velut carcer, usque ad futuram in die judicii ultimam damnationem.* II Pet., II, 4, c. XXXIII, col. 346. Dieu a donc prévu qu'il y aurait deux catégories d'anges, dont l'une, éprise de sa propre beauté, a été précipitée en bas du ciel aérien, où sont les ténèbres.

Dieu a créé les deux sociétés d'anges. Les mauvais le sont devenus, *sua potestate potius delectati, velut bonum sibi ipsi essent... habentes elationis fastum, vanitatis astutiam.* L. XII, c. I, n. 1, 2, col. 349. La cause de leur misère fut *quod ab illo qui summe est aversi, ad seipsos conversi sunt qui non summe sunt. Hoc vitium, superbia,* Eccli., X, 15, *se illi præferendo.* C. VI, col. 353. Dieu prévoyant *quosdam per elationem qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores,* leur a laissé la liberté, dont ils ont abusé. L. XXII, c. I, n. 2, col. 751. Les démons n'ont donc pas été fait mauvais par Dieu; ils le sont devenus *peccando,* II Pet., II, 4; aussi la peine du jugement dernier leur est-elle due pour leur malice. *De natura boni contra manichæos,* c. XXXIII, *P. L.*, t. XLII, col. 561-562. Les anges et les hommes sont l'œuvre de Dieu *sine culpa; culpa nata est per liberum arbitrium. Cont. Julian. pelagianum,* l. VI, c. XVI, n. 64, *P. L.*, t. XLIV, col. 819. Tous les anges ont été créés par Dieu; les rebelles sont rebelles par abus du libre arbitre. Ils ont fui la bonté qui les rendait heureux; ils n'ont pas pu fuir son jugement, qui les a rendus très malheureux. *De correptione et gratia,* c. X, n. 27; c. XI, n. 32, *ibid.*, col. 932, 935.

Sans nier absolument la possibilité pour les anges d'avoir des relations charnelles avec les femmes, saint Augustin a cependant refusé d'expliquer la chute des anges par la concupiscence. A propos de Vénus, il avait posé, en passant et sans la résoudre, la question de savoir si les esprits pouvaient *coire corporaliter. De civitate Dei,* l. III, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 81-82. Il en donna la solution, au sujet des fils de Dieu, unis aux filles des hommes. Gen., VI, 2-4. Selon lui, ces fils de Dieu sont des hommes. Mais comme, dans l'Écriture, les anges sont appelés fils de Dieu, beaucoup pensent qu'il est question d'eux dans ce récit de la Genèse. Les anges, étant des esprits, *non possunt coire corporaliter.* Toutefois, les anges ont apparu dans des corps, et le bruit public parle de sylvains et de faunes amoureux et d'esprits incubes. C'est pourquoi, *non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus, elemento aerio corporati* (on sent cet élément, quand on agite un *flabellum*), *possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur.* Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas les saints anges qui sont tombés avec le diable, leur prince. D'autre part, les hommes sont appelés anges dans l'Écriture. Les géants ne sont pas nécessairement des fils des anges; il y a eu des géants avant et après le déluge. Le contexte montre que ces fils de Dieu étaient des hommes : c'étaient les fils de Seth, alliés aux filles de Caïn. Saint Augustin ne tient pas compte des fables des apocryphes. Le livre d'Hénoch n'est pas au canon des Écritures, et il n'est pas à croire, quand il parle de la naissance des géants *ex angelis. Ibid.*, l. XV, c. XXII, XXIII, col. 467-470. Cf. l. XVIII, c. XXXVIII, col. 598.

En 419, l'évêque d'Hippone est revenu sur ce sujet, dans ses *Quæstiones in Heptateuchum*, l. I, q. III, *P. L.*, t. XXXIV, col. 549. Il se demande comment les anges ont-ils pu *concumbere cum filiabus hominum* et engendrer des géants. Il fait observer que beaucoup de manuscrits latins et grecs n'ont pas *angeli Dei*, mais *filii Dei*. Quelques-uns résolvent la question en disant que les hommes justes sont appelés anges de Dieu. Cf. Mal., III, 1. Mais, si c'étaient des hommes, ont-ils pu engendrer des géants, et si c'étaient des anges, *se miscere cum feminis?* Des géants ont pu naître des hommes; il y en a encore aujourd'hui. D'où, il est plus croyable que des hommes justes ont été appelés ou anges ou fils de Dieu et que, cédant à la concupiscence, ils ont péché avec des femmes, que d'admettre que des anges, qui n'ont pas de chair, aient pu commettre cette faute, *quamvis de quibusdam dæmonibus, qui sint improbi mulieribus, a multis tam multa dicantur, ut non facile sit de hac re definienda sententia*. Malgré ses hésitations au sujet de la possibilité de l'union des démons avec des femmes, saint Augustin déclare expressément que cette union n'a pas été la cause de la chute des anges mauvais. Ils sont tombés par orgueil. Il déclare aussi que *ex uno angelo lapso et damnato cæteri propagati non sunt. Enchiridion*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 246.

Saint Augustin pensait que les démons avaient un corps. Bien qu'ils ne soient pas nés *ex femina, verum habent corpus. Serm.*, XII, c. IX, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 104. Ils sont *aeria animalia, quorum corporum aeriorum natura vigent et propterea morte non dissolventur... Si autem transgressores illi, ante quam transgrederentur, cælestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex pœna in aeriam qualitatem*. Ils auraient été changés de feu en air. *De Genesi ad litteram*, l. III, c. X, n. 14, 15, *P. L.*, t. XXXIV, col. 284, 285. Cf. *De divinatione dæmoniorum*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 584-585. Ils ont un corps par lequel ils souffrent, puisqu'ils avouent qu'ils sont tourmentés. *De civitate Dei*, l. XXI, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 710.

A la question si le feu de l'enfer pourra par son contact brûler les malins esprits, qui sont incorporels, il faisait deux réponses. Si, avec les hommes doctes, on dit que les démons ont des corps, formés *ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus vento flante sentitur*, cet élément peut subir le feu; comme dans les bains, l'air chauffé brûle avant de brûler. Si on dit que les démons n'ont pas de corps (ce que l'auteur ne veut pas rechercher ni discuter), les démons souffriront néanmoins du feu de l'enfer. L'âme de l'homme, qui est incorporelle, souffre bien par le corps. Donc, bien qu'incorporels, les démons-esprits, *corporeis ignibus cruciandi, non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur et animalia fiant, quo constent spiritu et corpore, sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam*. Qu'ils soient corporels ou incorporels, les démons seront brûlés par le feu de la géhenne. L. XXI, c. X, n. 1, 2, col. 724-725.

Ces corps aériens habitent l'air, et pas les astres; aussi les démons sont-ils dits *volatilia cæli. Serm.*, CCXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1091. Tombé des hauteurs des anges, le diable est descendu dans l'air, qui lui sert de prison; il a été condamné à y vivre. L'enfer, où il est enfermé, II Pet., II, 4, est cette partie inférieure du monde. *Enarrat. in ps.* CXLVIII, 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1943. Quelques-uns pensaient que les anges déchus avec l'archange, leur chef, étaient *in superiori parte aeris*, la plus proche du ciel; aussi distinguaient-ils les anges en célestes et supercélestes. Mais, après leur péché, les anges sont descendus dans la partie inférieure de l'air. *De Genesi ad litteram*, l. III, c. X, n. 14, *P. L.*, t. XXXIV, col. 284; *Enchiridion*, c. XXVIII, *P. L.*, t. XL, col. 246. L'air dans lequel ils vivent leur sert de prison jusqu'au supplice éternel qui leur est réservé. *Epist.*, CII, q. III, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 378; *De civitate Dei*, l. VIII, c. XV, n. 1, 2; c. XXII, *P. L.*, t. XLI, col. 239-240, 246. Le diable habite à l'aquilon. Is., XIV, 13, 14. *Enarrat. in ps.* LXXXIII, 12, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1127. Si le dragon est dans la grande mer, c'est qu'il est tombé *de sublimi habitatione cælorum*. Il lui a fallu occuper une place *in hoc mari magno et spatioso*. C'est son royaume, qui est sa prison. Il n'a de pouvoir d'y faire du mal, *nisi permissus*. Il est dans cette mer, il ne peut en sortir. Ce siège paraît grand, parce qu'on ne connaît pas les sièges angéliques, dont il est tombé. *Quæ tibi videtur ejus gloriatio, damnatio est*. Il se trouve, en effet, *in infimis. Enarrat. in ps.* CIII, n. 7, 9, 10, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1382, 1385.

Bien que, en punition de leur orgueil, les démons soient dépravés et *in inferioribus ordinati*, ils peuvent néanmoins entendre la voix de Dieu, qui leur parle comme aux bons anges. Cependant, cela ne veut pas dire qu'entendant la voix de Dieu, ils auraient pu avoir la foi chrétienne. Satan a pu paraître en présence de Dieu, qui voit tout et à qui personne ne peut échapper. Il a été aussi au milieu des anges, s'il s'agit des bons, *sicut reus in medio apparitorum judicis;* s'il s'agit des mauvais, comme un chef au milieu de sa troupe. Mais il ne voyait pas Dieu, qui lui a parlé par l'intermédiaire d'un bon ange. Les manichéens prétendaient à tort qu'il avait vu Dieu. Il voyait le corps de Jésus, lorsqu'il le tentait, mais il n'a pas connu sa divinité. *Serm.*, XII, c. IV-IX, n. 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 102-104. Cf. *De civitate Dei*, l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 273. Saint Augustin, *De divinatione dæmoniorum*, c. V, n. 9, *P. L.*, t. XL, col. 586, pour expliquer comment les démons connaissent l'avenir, avait dit qu'ils connaissent très facilement les pensées secrètes des hommes. Dans ses *Rétractations*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. XXXII, col. 643, il déclara qu'il avait affirmé trop audacieusement une chose très cachée, que les démons ne lisaient pas nos pensées, mais que quelques signes sensibles qui nous échappent étaient saisis par eux. Voir t. I, col. 2356. Le prince de la puissance de l'air, et ses anges, devenus ténèbres par l'abus de leur liberté, n'ont plus la liberté de bien faire, mais en punition de leur crime, ils ne peuvent que faire le mal. *Epist.*, CCXVII, c. III, n. 9, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 981-982. Le diable sera lié pendant mille ans pour lui enlever le pouvoir de séduire les nations. Il sera enchaîné dans l'abîme, c'est-à-dire dans la multitude des impies qui seront dans l'Église. Il était déjà en eux; il y demeurera, mais *excludendus a credentibus:* ce qui signifie que, pendant ces mille ans, il ne pourra pas faire de nouvelles séductions. Il sera délié pour un peu de temps (trois ans et demi) avant le jugement. *De civitate Dei*, l. XX, c. VII, VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 667-670. Les démons, créés immortels, seront précipités dans la seconde mort après le jugement. L. XIII, c. XXIV, n. 6, col. 402.

Saint Augustin a rejeté très explicitement la possibilité, pour les démons, de faire pénitence et d'être rétablis dans leur premier état. A Paul Orose, qui l'avait interrogé si le démon pouvait mériter le pardon, comme Origène l'avait prétendu, *Commonitorium de errore origenistarum et priscillianistarum*, *P. L.*, t. XLII, col. 668, l'évêque d'Hippone répond : *Sapere nihil audeas*. La dernière sentence qui les frappera les condamnera au feu éternel. Si, dans l'Écriture, *æternum* a parfois le sens de *diuturnum*, ce n'est pas le cas ici. Le feu éternel n'aura pas de fin, comme la vie éternelle. Dire que le diable ne sera pas rétabli, ce n'est pas diminuer le pouvoir de Jésus-Christ: *Cum diaboli*

pœnas dolemus, de regno Christi non dubitamus. Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas, c. v, n. 5; c. vi, n. 7, *ibid.*, col. 672, 673. Si l'homme, qui a été porté à la superbe par le diable, a été réconcilié et a eu un rédempteur, *angeli qui, nullo suadente, spontanea prævaricatione sic lapsi sunt, per mediatorem non reconciliantur. In Gal. expositio,* 24, *P. L.*, t. xxxv, col. 2122. Les anges pécheurs ne nous sont pas supérieurs, parce que *nihil eis tale unde sanarentur impensum est.* Étant plus élevés que nous, ils devaient moins pécher; ils sont d'autant plus coupables, qu'ils ont été plus ingrats et déserteurs. Il n'y a donc pas pour eux de rémission. *In Joa.*, tr. CX, n. 7, *ibid.*, col. 1924-1925. N'étant plus libres de bien faire, ils sont endurcis dans le mal. *Unde nemo sanæ fidei credit aut dicit hos apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti. Epist.*, ccxvii, c. iii, n. 10, *P. L.*, t. xxxiii, col. 982. Discutant enfin avec le pélagien Julien, qui soutenait la cause du diable, saint Augustin raisonne ainsi : Tu attribues au diable ou la nécessité ou la possibilité de pécher. Si c'est la nécessité, tu ne peux l'excuser de crime; si c'est la possibilité, il ne peut donc avoir la bonne volonté, ni faire pénitence et ainsi obtenir la miséricorde de Dieu. C'est l'erreur qu'on prête à Origène. *Restat igitur ut ante supplicium ignis æterni, etiam necessitas ista peccandi magna sit diabolo magni pœna peccati, neque inde excusetur a crimine.* Il est parvenu à cette nécessité de pécher, parce que d'abord il a librement péché. *Operis imperfecti contra Julianum,* l. V, n. 47, *P. L.*, t. xlv, col. 1483-1484. Et encore : Si tu dis que le diable, volontairement éloigné du bien, reviendra, s'il le veut et quand il voudra, au bien qu'il a abandonné, tu renouvelles l'erreur d'Origène. *Ibid.*, l. VI, n. 10, col. 1518.

Cassien a apporté d'Orient en Occident les mêmes doctrines sur la chute des démons, et il a rejeté définitivement la légende du mariage de ces esprits avec les femmes. Toutes les puissances spirituelles et les vertus célestes ont été créées par Dieu. *Collat.*, viii, c. vii, *P. L.*, t. xlix, col. 730-733. De leur nombre, quelques-unes sont tombées. Ézéchiel et Isaïe parlent d'un prince déchu. Il n'a pas été seul, puisque l'Écriture dit que le tiers des étoiles a été entraîné par le dragon. Apoc., xii, 4. Saint Jude est plus clair encore, et le psaume lxxxi, 6, mentionne un des princes tombés; il y en a donc eu d'autres. Leur diversité provient ou bien des degrés antérieurs, dans lesquels ils avaient été créés, ou bien des degrés de leurs péchés, comme les bons anges se diversifient par les degrés de leurs mérites, c. viii, col. 733-735. Un des moines dit qu'il croyait que le diable était tombé par jalousie à l'égard d'Adam et d'Ève. Cassien répond que tel n'a pas été le motif de sa chute. La Genèse montre que le serpent était mauvais avant la tentation; *de angelica discesserat sanctitate.* La cause de sa chute est antérieure à sa jalousie envers les hommes. *Se meminerat corruisse. Priorem ejus lapsum, quo superbiendo corruerat, quo etiam serpens meruerat nuncupari, secunda ruina per invidiam subsecuta est.* C. ix, x, col. 736-738. Le serpent a reçu une malédiction éternelle, c. xi, col. 739. Les démons sont nombreux dans l'air : *tanta spirituum densitate constipatus est aer iste, in quo non quieti nec otiosi pervolitant.* C. xii, col. 740-741. Ils attaquent les hommes, et ils exercent leur domination chacun dans son domaine. C. xiii, xiv, col. 741-746. Tout homme a deux anges : un bon et un mauvais. L'existence de ce mauvais ange pour chacun est prouvée par l'exemple de Job et celui de Judas, dont il est dit au psaume cviii, 6 : *Et diabolus stet a dextris ejus.* C. xvii, col. 750-751. On demanda au conférencier, au sujet du mariage des anges apostats, *utrum hoc possit spiritali naturæ secundum litteram convenire.* Il répondit : *Nullo modo credendum est spiritales naturas coire cum feminis posse.* Si cela avait été possible autrefois, pourquoi cela ne le serait-il plus aujourd'hui? On ne peut dire non plus qu'ils engendrent *cum semine viri.* Le texte biblique appelle anges de Dieu des descendants de Seth, qui ont épousé des filles de Caïn et en ont eu des géants. Du reste, divers exemplaires ont la leçon : « fils de Dieu. » C. xx, xxi, col. 754-760. Il n'est pas question non plus, Joa., viii, 44, du père du diable. *Spiritus spiritum non generat.* Le diable, qui a été créé bon, n'a pas d'autre père que Dieu. Quand par orgueil il dit dans son cœur : *In cælum conscendam,* Is., xiv, 13, *factus est mendax et in veritate non stetit.* Il est devenu le père du mensonge, quand il dit : *Eritis sicut dii.* Gen., iii, 5, c. xxv, col. 767-770. De la description que Cassien fait de l'action des démons sur les hommes, relevons seulement ces deux traits : ils ne connaissent nos pensées que par des signes extérieurs, et chacun d'eux inspire une espèce de passions exclusivement. *Collat.*, vii, c. xv, xvii, col. 687-690, 691-692.

Les autres écrivains ecclésiastiques du ve siècle ne font que répéter l'enseignement commun. Saint Prosper d'Aquitaine emprunte à saint Augustin ce qu'il dit de la chute du diable par orgueil. *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum,* n. 59, *P. L.*, t. li, col. 436. Cf. *Epigr.*, 62, col. 516-517. Saint Pierre Chrysologue attribue cette chute tantôt à l'envie, *Serm.*, iv, clxxii, *P. L.*, t. lii, col. 194-195, 649, tantôt à l'orgueil. *Serm.*, xxvi, col. 272-273. Dieu, *qui dæmones est perpetuo crematurus incendio,* leur inflige, en attendant, des peines temporelles. *Serm.*, lii, col. 345. Saint Léon le Grand emploie les mêmes formules que saint Augustin pour dire que le diable est tombé par orgueil. *Serm.*, ix, c. i; xlviii, c. ii, *P. L.*, t. liv, col. 160-161, 299. Les priscillianistes prétendaient que le diable n'a jamais été bon, ni l'œuvre de Dieu, mais qu'il était sorti du chaos et des ténèbres; ils en faisaient le principe de tout mal. Le pape leur oppose la foi catholique. Il serait demeuré bon, s'il était resté ce qu'il avait été fait, mais il a mal usé de son excellence naturelle et il s'est éloigné du souverain bien, à qui il devait adhérer. *Epist.*, xv, c. vi, col. 683. De nouveau, reparaissent les formules augustiniennes. L'auteur de l'*Epistola ad Demetriadem,* viii, *P. L.*, t. lv, col. 168, dit : *Superbia a diabolo sumpsit exordium, qui, quoniam sua, quam a creatore acceperat, potentia et dignitate sibi placuit seque auctoris sui gloriæ comparavit, cum iis angelis quos in consensum impietatis suæ traxerat a cælesti humilitate dejectus est.* Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. ix, *P. L.*, t. lviii, col. 983, rejette la restauration finale des démons et professe l'éternité de leur supplice dans le feu de l'enfer. Les anges sont corporels, bien qu'ils n'aient pas de chair, et les démons ont la substance de la nature angélique. C. xii, col. 984. Leur nature était bonne, et pas mauvaise. Le diable, qui était bon, a péché, c. lx, col. 995. Les anges mauvais sont tombés par orgueil, c. lxi, col. 996. Ils étaient libres; *unde Satan cum sequentibus legionibus cecidit.* C. lxii, col. 996.

Les poètes chrétiens de l'époque mettent en vers la même doctrine. Saint Avit déclare que l'ange était coupable, avant de tenter l'homme. Il décrit en ces termes son péché :

Se semet fecisse putans, suus ipse creator
Quod fuerit, rabido concepit corde furorem
Auctoremque negans : Divinum consequar, inquit,
Nomen, et æternam ponam super æthera sedem
Excelso similis, summis nec viribus impar.

Poem., l. II, *P. L.*, t. lix, col. 331. Il explique le déluge par la luxure des hommes. L. IV, col. 345-347.

Pour Prudence, *Hamartigenia,* 126-128, *ibid,*. col. 1021, Dieu n'est pas le père des crimes; ce père *est damnandus Averno*. Dieu n'est pas l'auteur du mal; c'est l'ange qui l'a inventé. Bel astre, esprit, saint et le plus beau des anges,

nimis dum viribus auctus
Inflatur, dum grande tumens sese altius effert.

Il a cru qu'il s'était créé lui-même et qu'il était sans principe.

Persuasit propriis genitum se viribus, ex se
Materiam sumpsisse sibi, qua primitus esse
Inciperet, nascique suum sine principe cœptum.

Il a voulu faire une secte, et il a entraîné d'autres avec lui. *Ibid.*, 157-177, col. 1023-1025. Plus tard, il a été pris de jalousie pour l'homme, 178 sq.

Conclusion. — Parvenu au terme de cette longue enquête sur la démonologie pendant les cinq premiers siècles, il est nécessaire de dégager les principales pensées des Pères de cette époque sur le diable et les démons. Si l'attribution de la chute de Satan à la jalousie envers l'homme fut prédominante pendant les trois premiers siècles, elle ne fut pas cependant universelle; quelques écrivains ne donnaient pas le motif qui avait porté Satan à pécher ou en indiquaient d'autres que celui-là. Le passage biblique sur lequel on étayait ce sentiment était la parole de la Sagesse, II, 24, suivant laquelle la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. La plupart des écrivains ecclésiastiques, qui expliquaient la chute de Satan par la jalousie, rapportaient à la concupiscence charnelle la faute des mauvais anges. Mais ils étaient presque tous exclusivement tributaires des légendes du livre des Jubilés ou du livre d'Hénoch; très peu se réfèrent explicitement au récit du c. VI de la Genèse, et ils le font, parce qu'ils suivent la leçon « anges de Dieu ». Quelques-uns de ceux qui lisaient « fils de Dieu » ne rejetaient pas absolument le mariage des anges avec des femmes, parce qu'ils attribuaient aux anges un certain corps et parce qu'ils admettaient les fables païennes des faunes, des sylvains, des esprits incubes et succubes. Tous étaient imbus des préjugés de leur temps. Mais en cela, ils ne formaient pas une tradition ecclésiastique, et ils ne donnaient pas une interprétation traditionnelle du récit de la Genèse. Aussi, quand le livre d'Hénoch cessa de passer pour une prophétie, quand les Pères admirent nettement l'incorporéité des anges, quand on attribua la chute de tous les anges à l'orgueil, c'en fut fait de la croyance à l'union des anges avec des femmes. Des textes de l'Écriture, notamment les oracles d'Isaïe et d'Ézéchiel sur le prince de Tyr et le roi de Babylone, entendus de Satan à la lettre ou selon l'esprit, et le passage de l'Apocalypse, XII, 4, sur le tiers des étoiles, entraîné par le dragon, déjà interprété ainsi par saint Jérôme, amenèrent les écrivains ecclésiastiques à reporter la chute de tous les anges avant la création de l'homme et à attribuer leur révolte contre Dieu à l'orgueil. En faut-il conclure avec M. Turmel que « dans le cours du IVe et du Ve siècle, la doctrine des démons subit une transformation importante ». « Jusque-là, continue-t-il, on les croyait issus du commerce des anges avec les femmes; on reculait par là même leur origine vers l'époque du déluge. A partir du IVe siècle, l'Église grecque, puis plus tard l'Église latine, cessèrent de voir dans les démons des êtres à moitié angéliques et à moitié humains; et elles en firent des compagnons de Satan, tombés comme lui avant la création du genre humain. Cette transformation avait été provoquée par la disparition de l'ancienne doctrine qui expliquait la chute des anges par la luxure. » *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 302. Pour faire essortir cette transformation, M. Turmel attribuer à tous les anciens écrivains ecclésiastiques l'opinion de Lactance et de Commodien, qui font des géants, issus de l'union des anges, des démons. Mais ce sentiment a été isolé. La plupart pensaient surtout aux anges mariés et faisaient périr ou enchaîner leur progéniture géante. Il y a eu donc modification seulement, et pour les raisons indiquées plus haut, du motif de la faute. Si elle est importante au sujet des démons, elle l'est moins pour le diable lui-même, qui, tout en ayant péché par orgueil, est demeuré jaloux de l'homme. Les deux doctrines sur sa chute se sont superposées plutôt que remplacées. La nature des anges prévaricateurs est donc restée la même; le motif de leur faute a seul changé.

Pour tous, les anges sont des esprits déchus de leur première constitution, des esprits, qui n'étaient pas nécessairement mauvais, que Dieu avait créés libres et qui avaient mal usé de leur liberté. Devenus prévaricateurs, ils ont été expulsés du ciel; ils habitent dans l'air, et sont destinés à être enfermés pour toujours dans l'enfer après le jugement dernier. Eusèbe de Césarée et quelques autres mettent déjà cependant dans l'enfer la plupart des anges déchus. L'opinion commune leur réserve seulement pour plus tard le supplice du feu. Le sentiment de leur réintégration finale, proposé par Origène, n'a été admis que par quelques Pères; la plupart l'ont repoussé catégoriquement. Les anges, confirmés dans le mal, sont laissés par Dieu dans le monde pour tenter les hommes. Leur pouvoir est dépendant de la permission divine et restreint. Plus tard, ils seront punis dans le feu éternel et de leur prévarication première et des nombreux péchés qu'ils ont commis depuis. La doctrine ecclésiastique sur le diable et les démons est fixée dans les grandes lignes; elle ne subira plus dans la suite que des retouches ou des compléments de détail.

Petau, *De angelis*, l. III, c. I-VIII, dans *Dogmata theologica,* Paris, 1866, t. IV, p. 57-121, et dans *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. VII, col. 807-912; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. XXXVI-XLII; Robert, *Les fils de Dieu et les filles des hommes,* dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 348-366, 370-373, 535-539 (article tendancieux, écrit en vue de prouver une thèse fausse); J. Turmel, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 289-308 (à compléter et à corriger); Id., *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 115-118; F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,* Paris, 1906, p. CXXII-CXXXVI.

III. DU VIe AU XIe SIÈCLE. — Durant cette longue période de six siècles, la doctrine sur le diable et les démons n'a fait presque aucun progrès dans l'Église. On se bornait à conserver et à répéter, bien maigrement encore, ce que les docteurs précédents avaient dit à ce sujet. Nous entendrons un écho affaibli de toutes les opinions anciennes. Nous nous bornerons à quelques indications, uniquement pour ne pas rompre la suite de la tradition.

1o *En Orient.* — Au VIe siècle, Procope de Gaza, interprétant Gen., I, 2, rapporte que, selon quelques-uns, les ténèbres, créées le premier jour, représentaient le diable, et l'abîme, les mauvais démons. Il ajoute toutefois que, par sa création, le diable était bon et que c'est de lui-même qu'il est devenu calomniateur et mauvais. *Comment. in Gen.*, I, 2, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 45. Il parlait par l'organe du serpent, et sa parole à Ève : « Vous serez comme des dieux, » signifiait que les hommes pécheurs ressembleraient aux anges, qui étaient tombés avec lui. Dieu ne l'interrogea pas, parce qu'il était incorrigible et inguérissable et qu'il ne méritait pas le pardon. *Ibid.*, III, 1 sq., col. 180, 184, 201. Dans son commentaire sur Isaïe, Procope n'entend d'aucune manière du diable le c. XIV. Sur Gen., VI, 2 sq.,

il observe que quelques exemplaires ont la leçon : « anges de Dieu. » Quelques-uns pensent que Moïse désignait par là les puissances déchues ou les anges apostats. Mais ces anges ne peuvent avoir des relations avec les femmes; cela répugne à leur nature, quoiqu'ils abondent en malice. D'autres disent qu'ils avaient ces relations en même temps que des hommes. Si cela est vrai, cela ne se serait produit qu'à cette époque : ce qui serait bien extraordinaire. Le contexte prouve qu'il s'agit d'hommes sous ce nom d'anges de Dieu. *Ibid.*, col. 265, 268. On dit que les anges transgresseurs apprirent aux femmes, avec qui ils se souillèrent avant le déluge, certains secrets, et qu'ils les écrivirent sur des pierres. C'est pourquoi Dieu fit graver le décalogue sur des pierres. *Comment. in Exod.*, col. 885-886.

Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, dit seulement que Lucifer, chassé par Jésus-Christ d'auprès de la demeure des hommes, habite dans l'abîme. *Laudes in SS. Cyrum et Joannem*, n. 15, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3397. Saint Jean Climaque attribue à l'orgueil la perte de tous les démons. *Scala paradisi*, grad. XXV et schol. 40, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1001, 1012. Saint Maxime le Confesseur déclare que les liens éternels et les ténèbres sont réservés aux anges tombés, après le jugement seulement. *Quæst. ad Thalassium*, q. XI, *P. G.*, t. XC, col. 292-293. Il rapporte la chute du diable à l'envie : le diable a envié l'homme, parce qu'il participait à la gloire de Dieu, et il a envié Dieu, parce que Dieu sauvait l'homme. *Capita*, cent. IV, n. 48, *ibid.*, col. 1325. Anastase le Sinaïte est, sur ce point, mais à sa façon, du même sentiment. Isaïe et Ézéchiel nous apprennent que l'un des premiers anges, qui sont des êtres incorporels, faisant le fanfaron envers Dieu, tomba avec toute sa troupe. Il se croyait le maître de la nature. Quand il vit Adam créé et constitué chef du monde visible, brûlant de jalousie, il trompa l'homme par Ève. Dès le principe, il s'arma donc contre l'homme. *Viæ dux*, IV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 90. Ailleurs, Anastase résout la question de savoir comment le diable put se tenir devant Dieu avec les anges. Ce n'est pas au ciel qu'il était devant Dieu, il n'en était pas digne; Dieu étant partout, on est devant lui partout où il est avec ses anges ou ses ministres. Si Satan a reçu de Dieu la mission de frapper Job, Dieu ne lui a pas parlé; les actes que Dieu lui concède de faire contre les hommes sont tenus pour des paroles. *Quæst. ad Thalassium*, q. XXXI, col. 568-569. On avait demandé à Anastase si les paroles de Jérémie, XXVII, 6, sur le roi de Babylone étaient dites allégoriquement du diable. Il se borne à répondre que le diable est l'ennemi de Dieu; mais que, pour nous châtier de nos péchés, Dieu lui permet d'agir contre nous. Q. XXXII, col. 569, 572. Enfin, il affirme que le diable ne force personne à mal faire, qu'il suggère seulement le mal à accomplir, et il en conclut qu'il n'est pas l'auteur de toutes les fautes des hommes. Q. XCVIII, col. 752. Un moine de la laure de Saint-Sabas, nommé Antoine, attribue à l'orgueil la chute du diable et cite Is., XIV, 14. *Homil.*, XLV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1572.

Saint André de Césarée a interprété Apoc., XII, 3 sq., de la première chute de Lucifer. Le tiers des étoiles, entraîné par la queue du dragon, désigne ou bien les anges poussés par l'envie et l'orgueil à la suite de Satan, ou bien les hommes broyés par la queue du monstre. Le combat avec Michel peut aussi s'accommoder avec cette chute. Saint Justin a dit que le diable avait appris seulement au premier avènement du Christ qu'il serait condamné à l'abîme et à la géhenne du feu. *Comment. in Apoc.*, *P. G.*, t. CVI, col. 321, 325, 328. La citation de saint Justin est répétée, c. LX, col. 408-409.

Au VII[e] siècle, Olympiodore d'Alexandrie dit que Dieu parlait au diable par l'intermédiaire de ses anges et qu'il dut accorder à Satan l'autorisation d'attaquer Job. *In beatum Job*, *P. G.*, t. XCII, col. 24, 28. Pour saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 873-877, qui transcrit saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, 6, le prince des vertus angéliques, à qui Dieu avait donné la charge de veiller sur la terre, n'était pas mauvais par nature; il a été créé bon et capable de bien, sans avoir reçu du créateur la moindre trace de malice. Il ne supporta pas la beauté et l'honneur qu'il avait reçu; il a changé librement sa nature, il s'est révolté contre son Dieu, et le premier, il est devenu mauvais. Créé lumière, il s'est librement changé en ténèbres. En même temps que lui, une troupe innombrable d'anges s'est tournée vers le mal. Toutefois, ils ne peuvent rien faire sans la permission de Dieu. Ils prédisent l'avenir, qu'ils ont quelquefois prévu dans ses causes éloignées ou par simple conjecture; aussi mentent-ils souvent. Ils ne peuvent faire violence à l'homme. Le feu inextinguible et des supplices éternels leur sont préparés. La pénitence ne leur est pas plus possible qu'elle ne l'est à l'homme après sa mort. Dieu a créé le diable, bien qu'il ait prévu qu'il deviendrait mauvais. *Dialogus contra manichæos*, n. 46, col. 1548. La défection du diable a été libre. *De diaconibus*, col. 1600. Dans ses *Sacra parallela*, litt. A, tit. VI, *P. G.*, t. XCV, col. 1096-1097, il prouve que les anges pécheurs seront punis, en citant Job, XXVI, 13; II Pet., II, 4; Jud., 6, et des passages de Didyme, de Nil et d'Évagre. Plus loin, litt. A, tit. XXV, col. 1406-1409, il démontre la chute du diable par I Reg., XVI, 23; I Par., XXI, 1; Job, XL, 11, 12; XLI, 21, 24, 14, 19, 30; Zach., III, 1, 2; Is., XIV, 12-20; Dan., VIII, 25; Sap., II, 24; Matth., IV, 1-10; Luc., X, 18, 19; Jac., IV, 7; I Pet., V, 8, et par une citation de saint Basile (sur l'envie) et une autre de saint Grégoire de Nazianze (sur l'arrogance du diable). Saint André de Jérusalem signale l'orgueil de Lucifer. *Orat.*, XX, *P. G.*, t. XCVII, col. 1256. Saint Grégoire d'Agrigente déclare qu'on ne peut admettre que les démons lisent les pensées des hommes; ils les découvrent seulement à l'aide de quelques indices ou signes extérieurs. *In Ecclesiasten*, l. IX, § 18, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1124-1125.

Au IX[e] siècle, Photius répond à plusieurs questions sur le diable et ses anges. Quel est le père du diable? Quelques-uns disent que c'est celui qui s'est élevé à la plus grande malice et a commis les plus grandes fautes. D'autres répondent que c'est le serpent et qu'il est tombé avant la création de l'homme. Mais le diable n'a pas de père; il a des fils qui sont les pécheurs. Le diable lui-même (et pas son frère) est homicide dès le commencement; il ne s'est pas maintenu dans la vérité, parce qu'il a menti contre son créateur. *Quæst. ad Amphilochium*, q. XLVII, *P. G.*, t. CI, col. 352-356. Satan est le diable apostat. Q. CCXLI, col. 1040-1041. Les principautés et les puissances résident dans l'air. Q. CXXII, col. 712-713. Ceux qui pensent que les fils de Dieu, Gen., VI, étaient des anges, se trompent grossièrement; c'étaient les fils de Seth. Q. CCLV, col. 1065-1068.

Au X[e] siècle, saint Aréthas de Césarée reproduit partiellement les explications de saint André, avec quelques particularités cependant. Pour lui, la queue du dragon est l'air; ses sept têtes sont des puissances spirituelles. *Comment. in Apoc.*, c. XXXIII, *P. G.*, t. CVI, col. 661, 664, 665. La parole de saint Justin est citée encore, c. LX, col. 749. Georges Hamartolos reconnaît le diable dans le serpent tentateur. *Chronic.*, l. VII, 14, *P. G.*, t. CX, col. 1272. Le patriarche d'Alexandrie Eutychius entend des fils de Seth les fils de Dieu de la Genèse, tout en ajoutant à son interprétation des détails légendaires. Ils se trompent ceux qui y voient des anges. Ces substances simples n'ont pas de passions voluptueuses. S'ils avaient commis cette faute, ils ne laisseraient pas une seule fille vierge. *Annales*, *P. G.*,

t. CXI, col. 911-913. Œcuménius cite à son tour la parole de saint Justin. Il applique au diable Is., XIV, 14, et il ajoute qu'une fois tombé, il a cherché à faire aux hommes le plus de mal possible. *Comment. in Epist. I Petri*, c. VII, *P. G.*, t. CXIX, col. 573.

Au XIe siècle, Georges Cedrenus emprunte à la *Petite Genèse*, c'est-à-dire au livre des Jubilés, des détails sur la chute des Égrégores ou des veilleurs, mais il voit en eux des fils de Seth, nommés fils de Dieu à cause de la beauté de Seth. Ils vécurent proche du paradis jusqu'à l'an mille, menant la vie des anges. L'auteur premier de tous les maux, ne supportant pas leur genre de vie, les poussa à se souiller avec les filles de Caïn. De ces unions naquirent les géants. Dieu en fit dévorer beaucoup par des globes de feu ou par la foudre; les autres périrent dans le déluge sans s'être repentis. Les Égrégores avaient pris leurs femmes sur le mont Hermon; ils leur apprirent les venins et les incantations. Azaël, leur chef, apprit aux géants à fabriquer des glaives et des instruments de guerre. Chaque prince (deux cents étaient descendus sur la montagne) enseigna des secrets particuliers. Ces derniers traits qui se rattachent mal aux précédents, sont empruntés au livre d'Hénoch. *Historiarum compendium*, *P. G.*, t. CXXI, col. 40-44. Michel Psellus a écrit un traité *De dæmonum operatione*, *P. G.*, t. CXXII, col. 820-876. Sur la nature des démons, il dit qu'ils ont des corps, et qu'ils remplissent l'air, la terre, les eaux et le monde entier. C. X, col. 841. On les distingue en six genres. C. XI, col. 844-845. Ils ne sont ni mâles ni femelles, quoiqu'ils prennent parfois les formes extérieures des deux sexes; ils parlent les langues des divers pays, où ils sont; on peut les frapper et ils souffrent des coups qu'on leur administre. C. XVII, col. 860. Psellus a composé un autre traité : *Quænam sint Græcorum opiniones de dæmonibus?* Col. 876-881. Théophylacte explique que les puissances de l'air habitent dans l'air sans y commander ni le gouverner. Celui qui était leur chef avant la chute est demeuré à leur tête après leur transgression. *Expositio in Epist. ad Eph.*, c. II, 2, *P. G.*, t. CXXIV, col. 1052. Il cite, lui aussi, la parole de saint Justin. *Exposit. in Epist. I S. Petri*, c. V, 8, *P. G.*, t. CXXV, col. 1249.

Au XIIe siècle, Théophane Kerameus se demande d'où le démon sait que Jésus peut le tourmenter. Marc., V, 7. Il ne le sait pas de lui-même, puisque depuis sa chute il était devenu ténèbres; il le sait par dispensation divine. Les démons demandaient de ne pas aller dans l'abîme, où ils savaient que d'autres y avaient déjà été jetés par Jésus. Craignant un pareil sort, ils préféraient être envoyés dans le corps des pourceaux. *Homil.*, IX, *P. G.*, t. CXXXII, col. 276. Zonaras rapporte que le dragon, qui agissait par le serpent, a fait tomber les hommes par jalousie. *Annales*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 56. Les fils de Dieu, Gen., VI, 2, sont pour lui exclusivement des fils de Seth; il ne parle même plus de l'interprétation qui y voyait des anges, n. 4, col. 60. A la même époque, Michel le Syrien, patriarche des jacobites (1166-1199), rapportait cependant encore les deux explications de ce passage. Voir t. I, col. 1255-1256.

2° *En Occident.* — Dans son *Thesaurus*, Eugippius emprunte à saint Augustin sa doctrine sur la chute et la nature du diable : tombé par orgueil, il est l'auteur du mal. C. XXXVI-XXXVIII, *P. L.*, t. LXII, col. 631-637. Il sera damné à la fin du monde. C. CLXXXVIII, col. 643. Saint Fulgence est aussi tributaire de saint Augustin. Rien n'a été créé par le diable. *De incarnatione Filii Dei*, n. 51, *P. L.*, t. LXV, col. 600. L'orgueil est le premier des péchés. Eccli., X, 15. *Ad Monimum*, l. I, c. XVII, col. 165. Le diable n'est pas mauvais par sa condition première, mais par sa faute; il a commis le premier péché, qui fut un péché d'orgueil. *Epist.*, III, c. XV, col. 334. Détourné de son créateur et condamné à la damnation éternelle, il a été jaloux de l'homme. *De fide*, n. 31, col. 687. Une partie des anges désobéirent au créateur et déchurent de leur rang. Ils seront punis au jugement, II Pet., II, 4, et tourmentés par le feu éternel. Ils n'ont gardé rien de bon de leur condition première, et ils vivent dans l'air en attendant le jugement. *De Trinitate*, c. VIII, col. 504. Ils ont un corps aérien, tandis que les bons anges ont un corps éthéré ou de feu, c. IX, col. 505. Pour saint Césaire d'Arles, le diable est un archange. D'après les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, 8, *P. L.*, t. LVI, col. 880, qui sont de lui, le diable n'était pas mauvais par nature comme le prétendaient les manichéens; mais il a péché par orgueil. *Serm.*, CCXCVI, n. 4, dans l'Appendice de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2311. Voir t. II, col. 2172-2173; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, p. 161-162.

Dans son commentaire de l'Apocalypse, écrit sous le règne de Theudis (531-548), Apringius de Béja parle peu de Satan. C'est l'ennemi du genre humain, qui tentait les habitants de la terre et que Jésus-Christ a lié pour toujours dans l'abîme par la vertu de sa croix, pour qu'il ne pût séduire encore les nations. Après mille ans, il sera délié peu de temps, une heure, et par la volonté de celui qui lui commande. Ce sera après la résurrection, pour le jugement. Alors, l'auteur des ténèbres sera lié pour aller aussitôt à sa perte éternelle dans le feu éternel, où il sera reçu avec tous ceux qu'il a entraînés dans la faute de son orgueil. Ainsi le séducteur périra avec ceux qu'il a séduits. Dom Férotin, *Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900, p. 63-66. Un autre commentateur du même livre, Primasius, évêque d'Adrumète († 586), reconnaît dans le tiers des étoiles, entraîné par le dragon, *omne corpus malorum, sive in angelis quos de cælo secum pari ruina detraxit, sive in hominibus quos seduxit*. Le combat avec Michel a lieu, non dans le ciel, mais dans l'Église. Le dragon représente à la fois le diable et ses anges, *qui ei natura et voluntate similes sunt*, et les hommes mauvais. Les démons ont été jetés sur terre, avant d'y avoir séduit les hommes. *Comment. in Apoc.*, l. III, *P. L.*, t. LXVIII, col. 873-875. Cassiodore ne doute pas, lui, que le combat du dragon et de Michel n'ait eu lieu au commencement du monde, quand le dragon, *præcipitatus in terram corruit, ita ut locum beatitudinis ulterius non haberet*. *Complexiones in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1411. Le diable a été créé bon; mais, après qu'il eut volontairement péché, Dieu en a fait l'objet des moqueries des anges, *quando propter exsecrabilem perversitatem nativa dignitate privatus est*. *Exposit. in psalterium*, ps. CIII, 26, *ibid.*, col. 736. Satan ou le dragon est le plus méchant des démons. Sa tête a été brisée, *quando superbia ipsius de cælo dejecta est et nativam claritatem retinere non meruit, qui se voluntaria obscuritate maculavit*. *Ibid.*, ps. LXXIII, 13, col. 531. Lui et ses ministres seront condamnés au jugement dernier. *Ibid.*, ps. CVII, 7, col. 828. Les hérétiques ne peuvent pas dire que le diable et ses suivants seront rappelés un jour en grâce, puisque leur nom est effacé *in æternum et in sæculum sæculi*. *Ibid.*, ps. IX, 5, col. 81.

Saint Grégoire le Grand a souvent parlé des anges déchus et de leur chef, surtout dans ses *Morales sur Job*, où il interprète du diable les descriptions de Béhémoth et de Léviathan. Le premier ange apostat, créé avant toutes choses, s'était promptement enivré d'orgueil. *In I Reg. expositio*, l. III, c. V, n. 9; l. IV, c. I, n. 9, *P. L.*, t. LXXIX, col. 205, 222. Créé bon, il avait péché volontairement. *Moral.*, l. XXXII, n. 17, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 646. Il était la première et la plus noble des créatures, Ezech., XXXI, 8, 9, tenant le premier

rang dans les neuf ordres angéliques, un chérubin, Ezech., XXVIII, 14, surpassant tous les autres par sa science, *principium viarum Domini*. N. 47, 48, col. 664-666. Cf. *Homil. in Evangel.*, XXXIV, n. 7, *ibid.*, col. 1250. S'il a perdu sa félicité, il a gardé la grandeur de sa nature. Il avait été créé, *ut conditorem suum caste timere debuisset*, mais il a perdu la crainte de Dieu. Ne craignant plus personne par suite de sa perversité, *jus perversæ libertatis appetiit ut et præesset cæteris et nulli subesset*. Is., XIV, 14. Il ressemblait à Dieu, *cujus eo ipso similitudinem perdidit quo esse ei superbe similis in celsitudine concupivit. Qui enim charitatem ejus imitari debuit, subditus ambiit ejus similitudinem, et hoc quod imitari poterat, amisit elatus. Sed dum privatam celsitudinem superbe appetiit; jure perdidit participatam. Relicto enim eo cui debuit inhærere principio, suum sibi appetiit quodam modo esse principium. Relicto eo qui vere illi sufficere poterat, se sibi sufficere posse judicavit*. L. XXXIV, n. 39-42, col. 740-741. La faute du diable a donc consisté à vouloir se rendre indépendant de Dieu. Mais l'indépendance absolue est un bien propre de Dieu. Le diable a donc voulu se rendre ainsi semblable à Dieu. Ce fut là sa première folie. L. XXVIII, n. 11, col. 452; cf. l. XXXIV, n. 47, col. 744. Chassé du ciel, il est dans l'air comme dans une prison, *ne ad cælestia evolare prævaleat; pœnæ sub pondere coarctatur;* il lui est interdit de tenter les bons autant qu'il le voudrait. L. VIII, n. 39, t. LXXV, col. 824. C'est ainsi qu'il est lié; à la fin des temps, il sera délié afin de pouvoir séduire plus librement les hommes. L. XXXII, n. 22, t. LXXVI, col. 649; cf. l. IV, n. 16, t. LXXV, col. 645-646. A la fin du monde, il luttera avec saint Michel, *extremis supplicio perimendus. Homil. in Evangel.*, XXXIV, n. 9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1251. Malgré son exclusion de la compagnie des anges, Satan a pu aller avec eux, parce que, tout en ayant perdu sa béatitude, il n'a pas perdu sa nature angélique, nature subtile, quoique chargée de crimes. Il s'est trouvé en présence de Dieu, parce que Dieu voit tout et que rien ne lui échappe. Si Dieu lui parle, il ne l'appelle pas à résipiscence; il lui reproche ses actes, et le démon répond à Dieu, parce qu'il ne peut rien lui cacher. Il ne peut agir sans la permission de Dieu; sa volonté est mauvaise, sa puissance est juste. L. II, n. 4, 6, 8, t. LXXV, col. 557-564. Bien que le diable et l'homme aient péché par orgueil, l. XXIX, n. 8, t. LXXVI, col. 487, l'homme a été racheté, et pas l'ange, parce que ce dernier n'avait pas les faiblesses de la chair et pouvait persévérer. Aussi, librement déchu, il ne fera pas pénitence. L. IV, n. 2, 8, 9, t. LXXV, col. 642. Tous les mauvais esprits ont été créés *absque carnis infirmitate*. L. VIII, n. 50, col. 795. Ils sont tombés du ciel éthéré dans le ciel atmosphérique et sur terre, où ils sont errants et vagabonds. L. II, n. 47, col. 590. C'est parce qu'ils avaient péché par orgueil que Dieu les a précipités hors du ciel. *In I Reg. expositio*, l. II, c. I, n. 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 81, 82. Ils ont ainsi perdu l'état de vie éternelle. L. III, c. II, n. 1, col. 160. Ils sont nombreux les anges tombés avec le roi d'Égypte, c'est-à-dire avec le prince des ténèbres, et ils ne veulent pas faire pénitence de leur faute. C. IV, n. 8, col. 187. Ils seront punis de toute leur malice pendant l'éternité. Tout ce qui sert à faire progresser la gloire des saints *malignis spiritibus crescit in damnationis augmentum*. L. IV, c. IV, n. 10, col. 241.

Selon Martin, évêque de Braga, Lucifer, le premier des anges, est tombé par orgueil : il a cru qu'il tenait de lui-même, et non de la bienfaisance du créateur, sa prééminence sur tous les anges. Is., XIV, 13, 14. *Hæc enim cogitatio sola illum dejecit subito*. Il perdit ainsi ce que Dieu lui avait donné. *Opusculum de superbia*, 4, *P. L.*, t. LXXII, col. 36-37. Taio, évêque de Saragosse, déclare, après saint Augustin, que le mal n'est pas une substance et que le diable en est l'auteur. *Sent.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. LXXX, col. 748. Pour saint Isidore de Séville le diable était le premier des anges, un archange. Sa chute a été irréparable. Elle a eu lieu avant la création de l'homme, *nam, mox ut factus est, in superbiam erupit. Fuit quidem in veritate conditus, sed non stando confestim a veritate lapsus est*. Il a péché par orgueil, *se Deo æqualem existimans*. Il ne demanda pas son pardon, parce qu'il ne voulait pas faire pénitence. Les anges tombés n'ont pas été rachetés, parce qu'ils n'avaient pas, eux, comme l'homme, la fragilité de la chair. *Sent.*, l. I, c. X, n. 5-11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 554-555. Ils étaient *mente rationabiles, superbia tumidi, et superbiam lapsi, nunc in aere commorantur. Different.*, l. II, c. XIV, n. 22, col. 76.

Au VIIIe siècle, le Vénérable Bède reconnaît le diable dans le serpent tentateur. *Hexaemeron*, l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 53; *In Pentateuch. comment.*, Gen., III, col. 210-211. Dans les fils de Dieu, Gen., VI, 2, il voit les fils de Seth. Si quelques manuscrits ont la leçon : « anges de Dieu », il faut l'entendre des hommes. *Hexaemeron*, l. II, col. 82-83. Les anges déchus sont enfermés et liés dans l'air ténébreux, qui est l'enfer; mais ils sont réservés pour de plus grands tourments au jour du jugement. *In II Epist. S. Petri*, c. II, *P. L.*, t. XCIII, col. 75. Ces esprits superbes sont dans l'air ténébreux. *In Epist. Judæ*, col. 125. Le dragon de l'Apocalypse, qui est le diable, entraîne avec sa queue une partie des anges et des hommes. Chassé du ciel, *arctius in terrenis includitur. Explanatio Apoc.*, l. II, col. 166, 167. La géhenne est faite pour le diable et ses anges. Quelques-uns y sont déjà tourmentés; mais tous subissent toujours et partout la peine du feu : *Qui ubicumque vel in aere volitant vel in terris aut sub terris vagantur sive detinentur suarum secum ferunt semper tormenta flammarum, instar febricitantis qui et si in lectis eburneis et si in locis ponatur apricis, fervorem tamen vel frigus insiti sibi languoris evitare non possunt. Expositio super Epist. catholicas*, Jac., III, 6, col. 27. Saint Julien de Tolède décrit la terreur du diable, quand il sera enlevé pour être damné. *Prognosticon*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XCVI, col. 500. Il sera précipité en enfer. Apoc., XX, 12, 14, c. XXXVIII, col. 515. Saint Paulin d'Aquilée cite des textes scripturaires pour montrer que le diable a péché par orgueil, *Liber exhortationis ad Henricum Forojuliensem*, c. XIX, *P. L.*, t. XCIX, col. 210-212, et qu'il a été chassé du ciel. C. LXIV, col. 275.

Au IXe siècle, Alcuin se demande pourquoi le péché des anges est omis dans la Genèse, tandis que celui de l'homme est raconté. La raison qu'il donne dans sa réponse est que Dieu n'avait pas décrété de guérir le péché des anges, mais seulement celui de l'homme. Pourquoi le péché de l'ange est-il inguérissable? Parce que l'ange n'a pas été tenté, mais a été la propre cause de son crime. *Interrogationes et responsiones in Gen.*, int. 3, 4, *P. L.*, t. C, col. 517. Le diable s'est servi du serpent comme d'un instrument. Int. 60, col. 522. Les fils de Dieu sont des fils de Seth, ayant épousé des filles de Caïn. Int. 90, col. 526. Quant à la cause de la misère des mauvais anges, ce fut la suivante : *Noluerunt ad illum custodire fortitudinem suam, qui est summum bonum, sed aversi sunt ab illo et ad seipsos conversi sunt, sua propria delectati potestate*. Aussi l'orgueil est-il le premier de tous les vices, int. 93, col. 526. Smaragde revient à l'envie pour expliquer la chute du diable : *Diabolus inter initia statim mundi zeli livore percussus, periit primus et sic perdidit alios. Postquam vero hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zeli livorem prorupit, et hominem miserum suadendo decepit, sed et angelicam beatitudinem quam habebat, miser-*

rimus amisit. Sap., II, 24; *Via regia*, c. XXII, *de zelo et livore, P. L.*, t. CII, col. 961. Saint Agobard de Lyon fait du diable l'inventeur de tout mal. Il a été homicide dès le commencement; il a fait le premier mal par le serpent, en trompant nos premiers parents. *Sermo de fidei veritate*, 15, *P. L.*, t. CIV, col. 280. Halitgar, évêque de Cambrai, est plus précis. L'orgueil, dit-il, a été inventé par le diable. Ce superbe a amené les anges à mépriser les préceptes de Dieu et en a fait des démons. *De pænitentia*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CV, col. 659-660. Pour Jonas, évêque d'Orléans, il a fait aussi des anges des démons, et il a rendu les hommes égaux aux anges mauvais. *De institutione laicali*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. CVI, col. 239. Fréculph, évêque de Lisieux, sait encore que les fils de Dieu, Gen., VI, sont des anges de Dieu. Beaucoup pensent que les anges ont commis une pareille faute; mais on ne peut aucunement croire que les saints anges soient tombés à cette époque. Saint Pierre parle des anges qui sont tombés avec leur prince auparavant. L'Écriture appelle anges des hommes. Ces anges étaient donc des fils de Seth. *Chronic.*, l. I, t. I, c. XIV, *ibid.*, col. 927. Raban Maur est peu original; il copie les anciens. Le serpent tentateur était le diable (d'après saint Augustin). *Comment. in Gen.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CVII, col. 486-487. Les fils de Dieu de Gen., VI, sont les fils de Seth (d'après saint Jérôme et saint Augustin). *Ibid.*, l. II, c. V, col. 511-512. Lucifer, représenté par le prince de Tyr, était un chérubin. *Comment. in Ezech.*, l. XI, c. XXVIII, *P. L.*, t. CX, col. 790. Avant sa chute, il avait un corps céleste, qui devint éthéré après la chute. Il habite non dans l'air pur, mais dans l'air ténébreux, où il est enfermé comme dans une prison jusqu'au jugement dernier. *De universo*, l. XV, c. VI, *P. L.*, t. CXI, col. 427. Il a commis une double faute d'orgueil et d'envie : d'orgueil, par laquelle il est tombé; d'envie, par laquelle il a cherché à faire tomber les autres. *Comment. in l. I Reg.*, c. XIII, *ibid.*, col. 42. Walafrid Strabon cite aussi les prédécesseurs : saint Augustin au sujet du serpent tentateur, et saint Jérôme à propos des fils de Dieu, qui sont des fils de Seth (les géants n'ont pas été engendrés par les anges). *Glossa ordinaria, Liber Genesis*, III, VI, *P. L.*, t. CXIII, col. 91, 104. Les anges apostats ont été précipités au fond de l'abîme, d'après le Vénérable Bède. *Epist. II Pet.*, t. CXIV, col. 691. Ils souffrent les tourments du feu de l'enfer, partout où ils se trouvent d'après le même auteur. *Epist. B. Jacobi*, III, 6, col. 676. Le grand dragon *de potentia et superbia loquitur. Apoc. Joa.*, col. 732. Angelomme, moine de Luxeuil, voit aussi le diable dans le serpent tentateur et déclare qu'on a faussement reconnu les anges dans les fils de Dieu, qui sont les fils de Seth. *Comment. in Gen.*, III, VI, *P. L.*, t. CXV, col. 135, 155.

Haymon d'Halberstadt voit en Nabuchodonosor l'image du diable, qui a péché par orgueil, et qui est tombé, non seulement en enfer, *sed ad ultimas partes inferi, quia quanto altior gradus, tanto profundior casus. Comment. in Isaiam*, l. II, *P. L.*, t. CXVI, col. 792. Le diable est conservé dans l'air *cruciandus. Expositio in Epist. ad Eph.*, II, *P. L.*, t. CXVII, col. 707. Il est lié dans les cœurs des infidèles, où il règne; il sera délié à la fin pour séduire davantage. *Expositio in Apoc.*, l. VIII, col. 1182-1183. Les démons ont été créés sans péché, pour servir Dieu; ils se sont dépravés volontairement, n'ayant pas voulu demeurer ce qu'ils étaient. Ils se sont élevés par orgueil contre le créateur, ont été précipités du haut du ciel et condamnés. Leur perdition est irréparable; ils ont perdu le pouvoir de revenir en arrière. La géhenne a été faite, dès le commencement du monde, pour eux, et non pour les hommes. *De varietate librorum*, l. III, c. XLI, XLII, *P. L.*, t. CXVIII, col. 950, 951.

Pour Bérengaud, moine de Ferrières, le dragon est le diable, dont l'envie a introduit la mort dans le monde. Dans sa première tête, il reconnaît les réprouvés qui, avant le déluge, ont été appelés fils de l'homme et qui ont été un piège pour les fils de Dieu. Le diable, qui est le même que le serpent, *ruit primo per superbiam de cælo*, et cet ennemi de Dieu et des hommes fut précipité sur terre avec ses anges. *In Apocalypsin expositio*, vis. IV, *P. L.*, t. XVII, col. 876, 878. Les esprits immondes sont dans les airs, où *more ventorum indesinenter discurrunt*. Vis. V. col. 916.

Au XI[e] siècle, saint Pierre Damien dit que le diable est si mauvais qu'il ne peut devenir pire. *Opusc.*, IV, *Disceptatio synodalis*, *P. L.*, t. CXLV, col. 84-85.

E. MANGENOT.

III. DÉMON D'APRÈS LES SCOLASTIQUES ET LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS. — I. Au XII[e] siècle. II. Au XIII[e] et au XIV[e] siècle. III. Depuis le XV[e] siècle.

I. AU XII[e] SIÈCLE. — Le XII[e] siècle sert d'intermédiaire entre l'époque patristique et la scolastique. Quelques écrivains de cette époque continuent la méthode de simple exposition; mais bientôt les traités spéciaux commencent, dans lesquels on emploie la méthode scolastique. Voir t. I, col. 1222-1223. Recueillons d'abord les enseignements des auteurs non scolastiques.

Pour saint Bruno, fondateur des chartreux, les démons ont une certaine puissance dans l'air. *Expositio in Epist. ad Eph.*, II, *P. L.*, t. CLIII, col. 325. Guibert de Nogent enseigne aussi que le diable et ses anges viennent avant le jugement dans le monde qui leur est *pervius*, pour tenter les hommes, car ils habitent dans l'enfer, d'où ils ne pourront plus sortir après le jugement. Le monde sera alors entièrement purifié d'eux. *De pignoribus sanctorum*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLVI. col. 672-673. Yves de Chartres, à propos de la divination, expose de combien de manières les démons connaissent l'avenir. Comme ils ont un corps aérien, ils précèdent facilement l'intelligence des hommes, qui ont un corps terrestre. Leur célérité à voler dans l'air facilite aussi leur connaissance; ils vont incomparablement plus vite que les oiseaux et ils font des choses merveilleuses. Pour ces deux raisons, ils connaissent les événements actuels avant l'homme et peuvent les lui prédire. D'autre part, ils ont acquis pendant leur longue vie une expérience qui les aide à saisir plus promptement les faits. *Panormia*, l. VIII, c. LXVIII, *P. L.*, t. CLXI, col. 1322. Saint Brunon d'Asti, évêque de Segni, explique de la chute de Satan le combat avec saint Michel de l'Apocalypse, XII. Les démons n'ont pas de place au ciel, où est le siège de Dieu. Le dragon avec ses anges a été projeté *de supernis in terram*, et cette terre représente les pécheurs dans le cœur desquels il règne, n'ayant aucune puissance sur les saints. *Expositio in Apoc.*, l. IV, *P. L.*, t. CLXV, col. 670. Béhémoth, tombé par orgueil, est lié pour qu'on puisse résister à ses ruses et à son astuce. *Sent.*, l. III, c. VIII, col. 964-965.

Hildebert du Mans peut servir de transition entre les prédicateurs et les théologiens proprement dits. Dans ses sermons, il parle de la création et de la chute des anges. Lucifer a été créé dans le ciel empyrée ou igné; *inter prima Dei opera conditus est. Stultus fuit, quia non providit sibi in posterum... Conditus est in eminentia et sublimitate veræ scientiæ.* Il a péché par orgueil et de cette sorte : *altitudine tantum intumuit, ut Altissimo æquari posse præsumpserit.* Hildebert cite Is., XIV, 13, 14; XXII, 15; Luc., X, 8. *Aliis angelis splendidior conditus* (Lucifer), *suo vitio cadens factus est hesperus.* Il a été précipité de l'empyrée dans les ténèbres de l'air. *Serm.*, IX, *De tempore*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 387. *Præcellens aliis, valde speciosus et sapiens,*

Ezech., xxviii, 12, 13, *subtilior natura;* le premier des neuf chœurs, *omnibus agminibus prælatus, ex eorum comparatione clarior, ille versus in superbiam ex nimia claritate.* Is., xiv, 14. Les autres anges déchus se sont mis d'accord avec lui, et *dum Deo similes volebant fieri,* sont devenus inférieurs aux hommes et aux anges demeurés fidèles. Une partie de chacun des neuf ordres tomba. Les hommes ont été créés pour les remplacer. *Serm.,* xlix, col. 582. Lucifer est dans l'air comme dans une prison, et il y restera jusqu'à la fin des temps, *quando mittetur in ignem æternum. Serm.,* l, col. 584-585.

Dans son *Tractatus theologicus,* c. xix, xx, *ibid.,* col. 1110-1112, l'évêque du Mans aborde des questions qu'il n'avait pas traitées en chaire. Il se demande s'il y eut *mora* entre la création et la chute de Satan, et il répond négativement : *sine intervallo, statim ab initio.* Néanmoins, le diable n'a pas toujours été mauvais. D'après saint Augustin, il est tombé par orgueil. Il était le plus excellent de tous les anges. Job, xl, 14; Ezech., xxviii, 12. C'est le sentiment de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore. *In creatorem superbiit.* Is., xiv, 13. Il a voulu lui devenir semblable, *non per imitationem, sed per æqualitatem.* Il a été jeté dans l'air ténébreux *ad nostram probationem.* Il n'est donc ni au ciel, ni sur la terre, mais dans l'air, qui est pour lui *quasi carcer usque ad tempus judicii.* Alors, il ira en enfer. Matth., xxv, 42. Cependant, *dubitatio est* si tous les anges déchus sont dans l'air ou si quelques-uns sont déjà dans l'enfer : *quod de auctoritate non multum certum habemus.* Selon les uns, Lucifer, qui a plus péché, a été précipité en enfer *statim* après son péché avec quelques autres. Origène pensait que ceux qui sont vaincus par les hommes qu'ils tentent, *statim demerguntur* : ce qui est assez vraisemblable. Les démons sont obstinés et ne peuvent faire que le mal. Ont-ils prévu leur chute? Si oui, ou bien ils n'ont pas voulu l'éviter, et ils étaient mauvais avant leur chute, ou bien ils ont voulu l'éviter et n'ont pas pu le faire, et ainsi ils étaient *miseri antequam caderent.* C'est pourquoi saint Augustin dit qu'ils n'ont pas prévu leur chute. Lucifer était le plus excellent *de ordine superiorum.* Il y avait des anges tombés de tous les ordres, c. xxi, col. 1114.

Honoré d'Autun résume dans son catéchisme la doctrine sur les démons. Lucifer, se voyant le premier de tous, *spretis omnibus, voluit Deo æqualis, imo major, existere.* Il voulait avoir un meilleur sort que celui qu'il avait reçu et commander aux autres tyranniquement. Il fut chassé du palais et enfermé en prison. Il était le plus beau, il devint le plus noir et fut exécrable d'horreur. Il n'a pas prévu sa chute. *Non plenam horam in veritate stetit; mox ut creatus est, cecidit,* pour ne pas goûter le bonheur du ciel, qui ne lui suffisait pas. Les autres anges ont péché en étant d'accord avec lui. *Placuit ejus extollentia, et erant cogitantes quia, si Deo prævaluisset, ipsi alii præferrentur in potentia prima.* Ils ont été précipités, les uns dans l'enfer, les autres *in tenebrosum aerem, in quo tamen, ut in inferno, ardentes luunt supplicium.* Tous ne sont donc pas en enfer, mais plusieurs vivent dans l'air pour éprouver les justes, séduire les mauvais et être livrés avec eux lors du dernier jugement au feu éternel. Ils n'ont pu obtenir leur pardon, parce qu'ils avaient péché, *nullo instigante.* Du reste, les anges ayant chacun par création une nature propre, le Verbe, en prenant une nature angélique, n'aurait racheté qu'un ange. Enfin, les anges sont immortels, et la rédemption devant se faire par la mort du Verbe, ayant pris la nature à racheter, ils étaient irrachetables. Dieu ne les a pas créés ne pouvant pécher; il leur a donné le libre arbitre pour qu'ils puissent se justifier et mériter. Bien qu'ayant prévu leur chute, il les a créés cependant *propter ornamentum sui operis,* comme un peintre qui met du noir sur un tableau. *Elucidarium,* l. I, n. 7, 8, *P. L.,* t. clxxii, col. 1114-1115. Honoré s'occupe du nombre des anges tombés, dans son *Liber duodecim quæstionibus,* c. iv, v, col. 1180-1181. C'est donc, à ses yeux, une question discutée, qui n'a pas eu entrée dans son catéchisme. Quelques-uns pensent que la moitié des anges a péri et qu'il y aura autant d'hommes pour les remplacer. D'autres, à cause d'Apoc., xii, 4, n'admettent la chute que du tiers des anges. D'autres, reconnaissant dix ordres, disent que le 10[e] est tombé tout entier; ils se fondent sur la parabole des dix dragmes; aussi dit-on couramment : *Decimus chorus angelorum cecidit.* Quant à lui, s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, il ne reconnaît que neuf ordres angéliques et il prouve que quelques-uns de chaque ordre sont tombés. Pour cela, il cite divers passages de l'Écriture qui semblent faire rentrer des démons dans chacun des neuf ordres. Il dit encore, c. xi, col. 1183, que les anges ont un corps éthéré, et le diable un corps aérien, ce qui permet aux démons de se transformer en des formes diverses, de bêtes, etc.

Rupert, abbé de Deutz, exposa plusieurs fois, et très longuement, son sentiment sur le diable et les démons. Dans son traité *De victoria Verbi,* l. I, c. vi-xxvi, *P. L.,* t. clxix, col. 1221-1240, il explique d'abord les différents noms de l'adversaire du Verbe dans l'Écriture; puis, il remonte au commencement du duel de Satan contre le Verbe. La cause de la rebellion fut l'orgueil et ce vice portait sur la beauté, la science et la grandeur de la propre nature du révolté. Ezech., xxviii, xxix, xxxi. C'est par orgueil qu'il devint aussi le père du mensonge. Il introduisit la sédition parmi les anges, troubla leur paix et fit de plusieurs des rebelles de la lumière. Il méprisa les autres anges, ambitionnant pour lui la majesté et l'égalité de Dieu. Ezech., xxix; Is., xiv. Il voulait être adoré et honoré par l'assemblée des anges *tanquam Deus et Dominus ipsorum.* Il chercha à les persuader *ut se pro Deo haberent.* Ils ne cédèrent pas à cette tentation. *Sed adulati sunt ei tantummodo..., gloriam suam quærebant, non Dei,* aimant mieux servir une créature que le créateur. Satan ayant été créé le premier, les autres anges n'avaient pas conscience de sa condition de créature. Aucun ne pouvait dire : J'ai vu Dieu te créant. Seul, le Verbe pouvait le convaincre de mensonge. Satan se donna aux anges pour ce qu'il n'était pas réellement. Ils furent rebelles à la lumière par orgueil ou envie. Jaloux du créateur, ils élevèrent Satan, haïrent et repoussèrent le Verbe. Satan fut condamné par le Verbe, battu par les saints anges et jeté hors du ciel. Cependant, *non statim ut conditus est cecidit,* et Rupert réfute ceux qui le prétendaient. Leur sentiment favoriserait le soupçon que Satan a été créé mauvais tel qu'il est maintenant. Le *dies conditionis* n'est pas un jour de 24 heures, puisque le soleil n'existait pas encore. Après sa faute, la patience de Dieu l'a attendu, lui laissant le temps de se repentir. *Non parva mora in iniquitate,* pour que les bons anges soient instruits de la justice du jugement qui le frapperait. Dieu, qui avait prévu sa chute, l'a créé néanmoins le plus grand, le plus sage et le plus beau de tous les anges. Il est tombé du ciel, non du sien, mais de celui du Seigneur. Il n'avait pas été créé dans ce ciel; il y avait été placé après sa création. Il fut jeté dans l'abîme, c'est-à-dire dans le chaos et dans les ténèbres, qui existaient seuls alors. Le firmament n'était pas fait encore. Satan est donc tombé, non dans l'enfer, mais dans l'air, qui est le ciel inférieur.

Rupert a repris le sujet dans son *De Trinitate et operibus ejus, Genesis,* l. I, c. xi-xvii, *P. L.,* t. clxvii, col. 208-215. Tous les anges ont été créés hors du ciel, où ils ont été transportés après leur création; ils

habitent donc par grâce, et non par nature. Ils sont corporels. Au premier jour, la lumière a été séparée des ténèbres, les bons anges des mauvais. Le diable est tombé par envie ou orgueil. Is., XIV. Il était *plenus sapientia, perfectus decore, nihilo indigens sapientiæ Dei*. Ezech., XXVIII; Is., XIV. Dieu avait prévu sa chute. Il l'a jeté dans l'air pour être précipité plus tard en enfer, II Pet., II, 4 (où l'enfer désigne l'air). Les anges, détournés de Dieu, ne peuvent revenir à leur premier état, c. XXIV, col. 221. Le serpent tentateur était l'organe du diable, l. III, c. II, col. 289. Les fils de Dieu sont les descendants de Seth, l. IV, c. XII, col. 337-338. Rupert ne parle pas des anges, quoiqu'il sût bien que les anges sont appelés fils de Dieu. *Comment. in Job, P. L.*, t. CLXVIII, col. 967. Les démons, qui sont dans l'air en attendant le jugement, seront tourmentés par le feu qui leur a été préparé dès la création. Ils seront tourmentés conformément à leur nature, puisqu'ils ont des corps aériens. *De S. Spiritu*, l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1824-1825.

Nouvel exposé dans le traité *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus*, l. III, c. VIII-XVII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 59-69. Les anges ont péché non par faiblesse ou ignorance, mais par orgueil. Ezech., XXVIII, XXIX. Le bel ange est devenu le prince des ténèbres. A cause de son orgueil, il est justement jugé par le Saint-Esprit, qui s'éloigne de lui. *Non statim cecidit*. Ayant prévu sa chute, le Saint-Esprit ne l'a pas jugé tout de suite ni condamné; il l'a éprouvé. Une fois la lumière séparée des ténèbres, les démons ne peuvent pas retourner à leur état primitif. Quelques-uns pensent que beaucoup d'anges de tous les ordres sont tombés; cela n'est pas prouvé par l'Écriture. Ils n'étaient pas encore établis dans leurs ordres avant la chute des démons, qui, autrement, n'auraient pas pu pécher. Satan est lié pour longtemps, plus tard il sera jeté dans l'abîme.

Les esprits mauvais enviaient la gloire du créateur. *Diabolus superbivit et sibimet ipse placuit tanquam sibi sufficiens. Comment. in Matth.*, l. XIII, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1627. Nabuchodonosor est le type du diable orgueilleux. *In Danielem prophetam*, c. II, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1500-1501. Satan a été jugé par trois fois : quand il fut chassé du ciel à cause de son orgueil, à la malédiction du serpent, et au jugement de l'homme de péché. *In Hab.*, l. II, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 603. Satan paraissait parmi les anges et devant Dieu, parce que Dieu voit tout. Dieu l'interroge, parce qu'il lui demande raison de ses actes, et Satan répond, parce qu'il ne peut rien cacher à Dieu. *Comment. in Job, ibid.*, col. 967. Rupert n'entend pas des anges le tiers des étoiles entraîné par la queue du dragon. *In Apoc.*, l. VII, *ibid.*, col. 1047.

Quelques années plus tard, saint Anselme compose un traité spécial *De casu diaboli* sous forme de dialogue, *P. L.*, t. CLVIII, col. 325-360. Voir t. I, col. 1338. Les anges ont tout reçu de Dieu, qui pourtant n'a pas donné au diable la persévérance, *quia ille non accepit*. Le diable, en effet, *noluit tenere quod habebat, voluit deserere. Quomodo peccavit et voluit similis esse Dei?* Il n'a pas voulu reconnaître une volonté supérieure à la sienne; il a voulu même que sa volonté propre soit supérieure à celle de Dieu. L'ange déserteur n'a pas pu revenir à la justice. Voir t. I, col. 1224. Il n'a pas pu prévoir qu'il tomberait. Il savait qu'il ne devait pas vouloir ce qu'il voulait et qu'il serait puni; il n'a pas pu l'ignorer. Le mal est donc venu dans l'ange qui était bon, parce que celui-ci a volontairement abandonné la justice. Dans son *Cur Deus homo*, l. I, c. XVIII, col. 389, saint Anselme a admis que le nombre des anges devait être complété par les hommes. Il en tire cette conclusion relativement au nombre des anges tombés : *Non sequitur tot angelos cecidisse quot perseverarunt*, parce que le nombre des anges n'était pas parfait avant la chute des mauvais.

Abélard s'est peu occupé des démons. Il leur attribua la possession de la charité. *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1659. Dans son *Sic et non*, 47, col. 1415-1417, il a reproduit des témoignages de saint Isidore, de saint Augustin et d'Eugippius en faveur de la chute des anges avant la création de l'homme, et d'autres de saint Cyprien et de saint Jérôme, affirmant qu'elle a eu lieu au moment de cette création. Dans le 16e de ses articles, qui ont été condamnés en 1141, il niait l'intervention directe du démon et bornait son action à l'emploi des forces naturelles, des éléments et des plantes. Voir t. I, col. 45, 47.

Hervée de Bourgdieu explique que Lucifer a voulu être le maître des anges : il semble le faire précipiter directement dans l'enfer. *Comment. in Isaiam*, l. II, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 164-166. Cependant, il appelle Satan le prince de l'air. *Comment. in Epist. ad Eph.*, II, col. 1221.

Saint Bernard attribue la chute de Lucifer à l'orgueil. *Serm.*, I, *de tempore*, n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 36; *In rogationibus*, serm. I, n. 1, col. 296; *In Cantica*, serm. XVII, n. 5; LXIX, n. 3, 4, col. 857, 1113-1114. L'orgueil du diable appartient au premier degré de ce vice qui est la curiosité. Le diable n'avait pas prévu sa chute. *Tractatus de gradibus superbiæ*, part. II, c. X, n. 31-36, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 959-962. Il a été précipité dans l'air. *In Cantica*, serm. LIV, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1040. Il ne subira la peine du feu de l'enfer qu'après le dernier jugement. Voir t. II, col. 770.

Robert Pullus déclare que l'ange, créé libre, *potuit malum*. Il se demande : *Quale?* et il répond : *De excellenti natura intumuit*, au point de vouloir s'égaler à Dieu. *Non perduravit in veritate*. Dès qu'il fut, il vit Dieu, quoiqu'il ne l'ait pas connu complètement. Malgré cette connaissance de Dieu, il a pu cependant ne pas prévoir sa chute. Auparavant, il était *opus Dei bonum, optimum;* après, il est devenu *substantia non bona, nec Dei creatura* (en tant que mauvais). Les démons, *licet incorporei, peracto judicio*, subiront dans l'enfer des peines corporelles. Ils souffrent déjà des affections de l'air, où ils habitent, mais ils sont réservés pour de plus grandes souffrances. *Sent.*, l. II, c. IV-VI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 721-725. Ils sont tombés des neuf ordres; ils servent leur prince dans leur ordre. Robert Pullus essaie d'expliquer comment il peut en être ainsi et comment le service répond à la nature première de ces anges déchus. Quant à leur prince, il était *summus* ou *inter summos*, plus exactement un chérubin, Ezech., XXVIII, 12, *nisi forte ordine seraph, interpretatione cherub*. Quoi qu'il en soit, *magnus fuit et plus de se quam esset sentit*. Les démons étaient d'accord avec lui et leur chute est irréparable. Quelques-uns pensent que le prince des démons n'était pas si élevé. Toutefois, il n'a pas goûté le bonheur de la vie parfaite : *nolendo accipere, amisit; continuo cecidit. Sent.*, l. VI, c. XLV-XLVIII, col. 887-891.

Roland Bandinelli, plus tard le pape Alexandre III, affirme que les démons ont été créés bons, et bien qu'il ait subi l'influence d'Abélard, il s'écarte du maître au sujet de leur béatitude et il montre qu'ils n'eurent jamais la charité qu'Abélard leur avait attribuée. Gielt, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 89-93. Ils n'avaient pas prévu leur chute, qui a été volontaire. Ils savaient qu'ils faisaient mal, aussi sont-ils endurcis dans le mal, p. 95. Selon lui, ils ne sont pas de tous les ordres, puisque la division hiérarchique des anges a suivi la chute du diable et l'entrée des bons anges dans la béatitude, p. 101.

Hugues de Saint-Victor enseigne que les anges ont été créés bons et libres. Leur séparation en bons et en mauvais s'est faite par la *conversio* des justes et l'*aversio*

des injustes. Ceux-ci n'ont pas eu de grâce coopérante. Un plus grand nombre d'anges sont demeurés fidèles, qu'il n'y en a eu de déchus. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XIX, XX, XXIII, XXIV, XXXI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 254-257, 261. Le diable est lié; il ne peut faire tout ce qu'il veut; à la fin des temps, il sera délié pour un moment, pour la dernière persécution, l. II, part. XVII, c. III, IV, col. 597-598.

Son disciple, auteur de la *Summa sententiarum* (voir t. I, col. 52-54), tr. II, c. III, IV, *ibid.*, col. 83-85, cite textuellement le *Tractatus theologicus* d'Hildebert du Mans sur la chute du diable et sur sa prééminence avant la chute. Voir col. 385.

Enfin, Pierre Lombard connaît les sentiments différents de ses devanciers; il les résume parfois et il prend souvent parti. Selon lui, les démons ont été créés *nec beati nec miseri. Non erant præscii eventus sui*, et ils n'avaient pas connaissance de ce qui devait suivre. Ils n'ont pas été bienheureux, à moins qu'on appelle béatitude leur état d'innocence. Donc, *in creatione, boni et non mali, nec beati. Sent.*, l. II, dist. IV, n. 1, 3, 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 660, 661. Quelques-uns ont pensé qu'il ne fallait pas leur imputer de s'être détournés de Dieu, parce que la grâce ne leur avait pas été donnée. *Gratia non data ex meritis suis... Culpa eorum fuit, quia, cum stare possent, noluerunt quousque gratia apponeretur... Poterant non cadere, sed sua spontanea voluntate declinaverunt*, dist. V, n. 5, 6, col. 661-662. *De majoribus et de minoribus quidam ceciderunt*. Le plus excellent de tous *corruit*. Job, XL; Ezech., XXVIII; S. Grégoire le Grand. Il tomba par orgueil, *de empyreo in caliginosum aerem*, Apoc., XII, et beaucoup d'anges avec lui pour nous éprouver. Le prince de l'air n'est ni au ciel ni sur terre, mais dans l'air. Parmi les démons, il y a des chefs et des sujets; leur science est plus grande ou moindre. *Quidam præsunt uni provinciæ, uni homini, aliqui uni vitio. Quotidie in infernum descendunt aliqui; verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt. Aliqui semper sunt, alternis forte vicibus, non procul est a vero.* Quelques-uns pensent que Lucifer a été relégué en enfer, dès qu'il a eu tenté Jésus-Christ; d'autres, *ex quo cecidit*. Pierre Lombard ne se prononce pas. *Sive in infernum demersus, sive non*, il n'a pas maintenant le pouvoir qu'il aura au temps de l'Antéchrist. Il sera délié alors et il aura un plus grand pouvoir de tenter. Quant aux démons, *semel victi a sanctis, non accedunt amplius ad alios*, et Lombard cite en preuve Origène, *Homil.*, XV, *ad libr. Josue*, c. XII, dist. VI, n. 1-8, col. 662-664. Obstinés dans le mal, les démons ne peuvent pas vouloir le bien. Ils ont cependant le libre arbitre, mais ils ne peuvent *ad utrumque flecti*. Ils n'ont pas perdu leur intelligence et ils l'exercent souvent de diverses manières. Ils ne peuvent pas se servir de la matière *ad nutum*, ni créer (par exemple, les serpents et les grenouilles que produisaient les mages). Ils peuvent beaucoup par leurs forces naturelles et leur subtilité, *si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei*, dist. VII, n. 1, 2, 4, 7, 8, 11, col. 664-667. Saint Augustin a appelé les démons *aerea animalia*, dist. VIII, n. 7, col. 667.

Pierre Comestor dit un seul mot de la chute du diable : *Lucifer, dejectus a paradiso spirituum, invidit homini quod esset in paradiso corporum. Historia scholastica, Liber Genesis*, c. XXI, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1072. Plus loin, c. XXXI, col. 1081, il expose la cause du déluge : le mariage des fils de Dieu ou des fils du pieux Seth, avec les filles de Caïn. Il connaît la leçon : « anges de Dieu », mais il l'interprète encore des fils de Seth. Il ajoute toutefois cette remarque : *Potuit etiam esse ut incubi dæmones genuissent gigantes*, et il emprunte à leur sujet à saint Méthode des détails qui proviennent du livre des Jubilés.

Voir t. I, col. 1222-1226; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, s. d. (1895), t. I, p. 343-349, 361-364; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 289-309, 537-550, passim; Id., *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 291-292. Voir aussi, parmi les *Indices* de la *P. L.*, de Migne, l'index, XXXV, *De dæmonibus*, t. II, col. 43-50.

II. AU XIII[e] ET AU XIV[e] SIÈCLE. — Les vues des théologiens sur le diable et les démons vont se systématisant de plus en plus pour arriver à une systématisation complète dans les œuvres de saint Thomas et de Duns Scot. Les docteurs justifient par des arguments de raison les données qu'ils empruntent à l'Écriture et à la tradition et qu'ils groupent et ordonnent logiquement. Ils y joignent beaucoup de spéculations philosophiques.

1° *Pierre de Poitiers.* — Il pense que les anges ont été créés dans le ciel empyrée. Une des preuves, c'est que Lucifer, *cum esset in cælo*, a voulu atteindre la sublimité de la divinité. *Sent.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CCXI, col. 942. Quelques-uns prétendent que les anges déchus ont été créés mauvais et ils justifient leur sentiment par des autorités (Joa., VIII, 44; Job, XL, 14; Ps. CIII, 26, et un texte de saint Augustin) et par des raisons. Ce sont trois raisonnements portant sur ces dilemmes : ils ont été créés justes ou injustes, parfaits ou imparfaits, bienheureux ou non. Mais Pierre de Poitiers conclut que si Dieu avait créé l'ange mauvais, il serait l'auteur du mal, ce qui est impossible. Lucifer *non fuit ab initio malus, sed statim post*. Puis, il réfute les arguments opposés. Au cours de sa réfutation, il affirme qu'avant leur faute les anges déchus *non habebant naturam glorificatam*, c. III, col. 943-944. Ils ont péché, parce que la grâce opérante ne leur a pas été donnée, et ils sont responsables, parce qu'ils n'ont pas attendu qu'elle leur fût donnée. *Diabolo non est ablatum aliquod bonum naturale*. Loin d'obtenir mitigation de sa peine, *magis ac magis punietur*, parce que *semper crescit pœna a culpa*. D'autre part, il sera puni davantage après le jugement; *tunc Deus puniet per se, non per ministros*. Quelques-uns pensent que, depuis la passion, Lucifer a été jeté en enfer. Mais il est maintenant *in aere caliginoso;* après le jugement, il ira dans l'enfer. *Nondum patitur diabolus tenebras exteriores, quia nondum omnino obliviscitur Deum*, c. IV, col. 945-951. Les ordres angéliques étaient-ils constitués avant la chute? On lit : *De singulis ordinibus ceciderunt*. Quelques-uns font de Lucifer un séraphin. *Non ita distincti ab initio suæ creationis*. Que penser du 10[e] ordre tombé? Il n'y a pas eu dix ordres, mais neuf. *Tot angeli ceciderunt quod ex eis posset decimus ordo constitui*. S'ils avaient persévéré, il n'y aurait cependant pas eu un 10[e] ordre. Il y aura au ciel plus d'hommes élus que d'anges tombés. Lucifer était le plus excellent des anges, c. V, col. 953-954. Les anges mauvais sont députés par Dieu, dit-on, pour suggérer le mal et on cite l'exemple des prophètes d'Achab. Dieu leur permet d'agir pour punir ou châtier les hommes, mais il ne veut pas le mal, et Pierre de Poitiers résout les objections contraires, c. VI, col. 957-958.

2° *Guillaume d'Auvergne.* — L'évêque de Paris, qui condamna le sentiment de ceux qui prétendaient que le démon a été créé mauvais, voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 186, s'est occupé longuement, mais obscurément et sans ordre, des anges et des démons dans son traité *De universo*. Non seulement il ne distingue pas les sujets différents qu'il traite, il mêle encore aux questions théologiques beaucoup de légendes populaires. Pour lui, le péché du premier ange a été l'orgueil, II[a] II[æ], c. LVII, *Opera omnia*, in-fol., Venise, 1591, p. 848. En quoi a consisté ce péché? *Præesse voluit et consequenter dicere potest*

ipsum Dei Filium imitari voluisse. Unde fuit ausus non subesse creatori? Ipsum præesse tanta libidine ei placuit ut subesse non curaverit, adhærens ipsi præesse amore. Comment en est-il arrivé là? *Inflammatus falsa pulchritudine et illusoria delectatione falsæ denominationis*, c. LVIII, p. 849, 850. Aussi a-t-il été profondément perverti par l'orgueil. Après cela, il a envié le Fils de Dieu, ayant vu que son règne devait se répandre parmi les hommes. Toutefois, il n'a pas été jaloux de sa gloire ni de sa divinité. Ambitieux *adversus creatorem*, il n'est pas loin de la probabilité qu'il a voulu être honoré comme Dieu, c. LIX, p. 852-854. Quant à la multitude des anges déchus, *non intendebat aliquid in creatoris injuriam attentare, cum sciret se contra eum penitus non posse.* Bien que le premier ange ait eu la présomption d'être obéi par beaucoup et de commander, il ne suggéra pas aux autres anges et il ne leur persuada pas non plus de l'adorer comme le Très-Haut. Son ambition ne fut que l'occasion de leur péché. Leur sédition s'est faite sans contrat. Chacun a péché par sa volonté, l'appliquant au faux bien, c. LX, p. 854, 855. Ils ont admiré la sagesse prééminente naturelle du premier ange et se sont enorgueillis, c. LXI, p. 857. Dieu ne leur permet pas de faire tout le mal qu'ils voudraient, et leurs pouvoirs sont limités. *Sunt in aere usque in diem judicii*, c. LXII, p. 859, 871. Ils sont dans la région inférieure et ténébreuse de l'air, *a qua in cælum ut expulsi transcendere non valent.* Leur exil est perpétuel. Guillaume explique longuement la présence de Satan au conseil des anges et l'envoi d'un esprit de mensonge par Dieu aux prophètes d'Achab, ainsi que les apparitions des démons, qui n'empêchent pas qu'ils habitent dans la partie inférieure de l'air, c. XCIII, XCIV, p. 892, 893. Ils y sont légion et ils y tentent les hommes par permission divine, c. XCV, p. 893. Dieu leur maintient leurs pouvoirs, qui, cependant, sont incomparablement diminués, détériorés, liés et soumis aux bons anges, c. CXVII, CXVIII, p. 910-911. Dieu permet à ces bêtes d'attaquer les hommes pour dévorer les impies (œuvre de justice) et pour nous inspirer une crainte salutaire (œuvre de piété), c. CLXIII, p. 955. Dans la IIª IIIª, c. I-IV, p. 957-961, Guillaume montre comment chacune des facultés naturelles des démons est diminuée et détériorée. Il explique par l'obscurcissement de l'intelligence, l'infatuation du chef des démons. *Maximis bonis præditus fuit et in donis creatoris præstantissimus.* Par suite, son péché d'orgueil fut plus grand que celui des autres anges, qui n'ont fait que participer à sa faute en y consentant : *Tanta quippe malignitate succensi sunt adversus creatorem et homines, ut libertatem arbitrii quodammodo amiserint.* Ils se réjouissent de tout le mal qu'ils font, p. 961, 962. Ils n'ont pas toutefois de pouvoir sur les bons. Ils sont nombreux et se trouvent partout. Ils ne tombent pas tous les jours du ciel, ni de nouveaux ne sont pas créés tous les jours, comme d'aucuns le disent. Ils ne sont pas divisés en douze ordres, comme un écrivain l'a prétendu; ils ne forment pas non plus des ordres contraires à ceux des bons anges : il n'y a pas d'antiséraphins, etc., c. VI-X, p. 965-976. Comme ils sont orgueilleux, ils sont toujours en querelle entre eux ; cependant, leur malignité les empêche de se révolter contre leur prince, quoiqu'ils lui soient soumis comme à un tyran. Les démons supérieurs punissent les inférieurs, c. XIV-XVI, p. 984-985. Ils souffrent des peines corporelles, c. XVII, p. 987. A propos de démons incubes et succubes, Guillaume signale la leçon « anges de Dieu » de Gen., VI. Bien qu'il admette l'existence des incubes et des succubes (voir c. II, p. 958-959, l'explication du fait, produit non par convoitise, dont les démons ne sont pas capables, mais plutôt par malice pour souiller leurs victimes), il déclare impossible la génération des géants par le commerce des anges avec des femmes, c. XXV, p. 1008.

3° *Alexandre de Halès.* — Le célèbre franciscain est plus sobre et plus didactique. Il parle des démons en passant, lorsqu'il traite des anges. A propos de la prévoyance des anges, il déclare que les mauvais n'ont pas prévu leur chute; tout au plus auraient-ils pu le faire, *ea saltem ratione quod judicia Dei abyssus multa et investigabiles viæ ejus.* Il explique la raison qu'en a donnée saint Augustin, à savoir qu'ils n'avaient pas *scientiam deiformem.* Dieu aurait pu la leur révéler, mais cela n'était pas expédient. *Summa theologiæ*, part. II, q. XXV, m. II, III, Venise, 1575, p. 46. Ils peuvent connaître l'avenir *conjecturaliter semper et subobscure, idque aut ex diuturna experientia aut ex acumine intelligentiæ aut ex revelatione supernorum spirituum*, q. XXVI, m. IV. Ils ne sont pas devenus mauvais au moment même de leur création; les deux instants sont distincts. D'où on suppose qu'il y a eu *morula quædam intermedia, in qua moverentur motu naturali tantum, tum secundum affectum, tum secundum intellectum, nec tamen mererentur nec demererentur.* Les instants ont pu être contigus. Néanmoins, on dit : *Non statim fuerunt mali*, ce qu'il faut expliquer : *repente* ou *statim post.* Il suffit d'un temps imperceptible, q. XXIX, m. I, a. 7, p. 54. *Dæmones naturali dilectione, etsi non actualiter, habitualiter tamen Deum diligunt, se vero etiam actualiter*, q. XXX, m. III, p. 58. *Etiam malos Deus mittit, nec ideo perdit, sicut illi profecto perderunt.* Quand leur action est nuisible, il dirige leur mauvaise volonté vers le bien, en permettant l'épreuve des bons, q. XXXVI, m. II, p. 65. *Præsunt mali sibi invicem ante diem judicii;* mais après ce jour, il n'y aura plus entre eux de préséance, q. XXXVII, m. III, p. 66.

4° *Saint Bonaventure.* — Le docteur séraphique développe davantage la doctrine sur les démons dans son *Commentaire des Sentences, Opera*, Lyon, 1668, t. IV, p. 29-115. Il déclare impossible que Dieu ait créé l'ange mauvais. Celui-ci n'a donc pas péché *statim a primo instanti*, et saint Bonaventure admet aussi qu'il y ait eu *quædam parvula morula. In IV Sent.*, l. II, dist. III, part. II, a. 1, q. I, II. Pas plus que les autres anges, il n'avait été créé *in statu beatitudinis*, ni en l'état de grâce sanctifiante, dist. IV, a. 1, q. I, II. Il n'a pas pu avoir une prescience certaine de sa chute, a. 2, q. II. Le péché des anges a commencé par la présomption, a été complété par l'ambition et confirmé dans l'envie et l'aversion de haine. Le premier péché a donc été un péché d'orgueil. Lucifer, rendu présomptueux à cause de sa beauté, *appetiit quod supra se fuit et ad quod pervenire non poterat.* L'ambition l'a rendu envieux. En quoi consista au juste son désir? Il a désiré égaler Dieu *quodam modo æquiparantiæ* et *quodam modo imitationis.* Quelle était la ressemblance avec Dieu qu'il désirait? Celle-ci : *cum sua auctoritate* (de Dieu) *aliis præesse*, et cela *sine meritis et datore*, donc *propria auctoritate, nullique subesse*, dist. V, a. 1, q. I, II. Les anges inférieurs ont aussi péché par orgueil, *non tantum consentiendo* au péché de Lucifer, *sed sibi quoque excellentiam appetendo, ad quam non posse sine ipsius Luciferi sublimitate pervenire putaverunt.* Les relations de leur péché avec celui de Lucifer furent, *tum quoad gravitatem delicti* (le premier fut plus grave), *tum quoad occasionem* (il servit d'exemple aux autres), *tum quoad durationem* (il a précédé le leur), a. 2, q. I, II. Quant à leur condition antérieure, *Lucifer, quantum ad capacitatem naturæ, futurus erat de primo beatarum mentium ordine : qui, si stetisset, merito gratiæ inter primos annumeratus fuisset*, dist. VI, a. 1, q. I. Les autres anges déchus étaient de tous les ordres, comme l'a dit Hugues de Saint-Victor (en réalité, son

disciple, auteur de la *Summa sententiarum*, copiant Hildebert du Mans), q. II. Quant au lieu qu'occupent les démons, *locus, ante diem judicii, non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus, licet probabile sit nonnullos eorum ad torquendas animas eo descendere*, a. 2, q. I. *Licet nonnulli satis probabiliter senserint malos angelos ubique et ante extremi judicii diem infernali cruciatu torqueri, aliis tamen probabilior censetur sententia dicentium pœnam ignis usque ad novissimum diem illis differri*, q. II. *Inter dæmones est ordo secundum præcellentiam naturalium, sed tamen perversus adjunctione culparum*, a. 3, q. I. *Inter eos est prælatio*. Ils essaient d'imiter les bons anges, mais ils le font faussement et imparfaitement, et ils attaquent les hommes, q. II. Leur volonté ne peut être rectifiée *de potentia*. Dieu pourrait, absolument parlant, leur rendre la bonne volonté; mais ils ne peuvent se repentir, et le temps de la conversion et du mérite est passé pour eux, dist. VII, part. I, a. 1, q. I. Ils ne veulent que le mal, q. II, III. Cette obstination dans le mal leur enlève le libre arbitre, *quoad usum;* elle ne diminue pas *libertatis dominium* quant à l'essence, mais bien quant au sujet, a. 2, q. II, III. Le jugement de leur intelligence est un peu obscurci depuis leur faute; leur jugement pratique est entièrement perverti, part. II, a. 1, q. I. Ils n'ont rien oublié, sinon la nécessité de faire leur salut et les bienfaits de Dieu, q. II. Ils n'ont pas une connaissance certaine de l'avenir; ils peuvent parfois le prédire, en raison de l'acuité de leur esprit, de leur expérience et de leur ruse, q. III. Ils sont incorporels, dist. VIII, part. I, a. 1, q. I. Voir un substantiel résumé de toute la doctrine de saint Bonaventure sur les démons dans son *Breviloquium*, part. II, c. VII, Lyon, 1568, t. VI, p. 16-17.

5° *Albert le Grand*. — Si de l'école franciscaine nous passons à l'école dominicaine, nous constatons l'acceptation d'opinions différentes sur divers points. Le B. Albert le Grand a traité du diable et des démons dans son *Commentaire des Sentences*, l. II, dist. III-IX, *Opera*, Paris, 1894, t. XXVII, p. 82-208, et dans sa *Somme théologique*, tr. V, q. XX-XXV; tr. VI, q. XXVI-XXVII; tr. X, q. XLII, *ibid.*, 1895, t. XXXII, p. 251-289, 500-503. Tous les anges ont été créés en état de grâce. *In IV Sent.*, l. II, dist. III, a. 12, t. XXVII, p. 82-85. Dieu n'a pas pu créer un ange mauvais, a. 13, p. 85-88. L'ange a-t-il été mauvais *simul ac creatus? Mora fuit*, a. 14. Les bons anges seuls, confirmés en union avec Dieu, ont été bienheureux, dist. IV, a. 2, p. 106. L'ange déchu n'a pas pu prévoir sa chute, pour la raison donnée par saint Anselme, a. 3, p. 107-108. L'ange a pu tomber, dist. V, a. 1, p. 110-111. Quel fut le premier péché de l'ange? L'orgueil : *appetitus dignitatis indebitus*, a. 2, p. 111-113. C'est le sentiment de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Grégoire le Grand. *Voluit excellere in dignitate potestatis propriæ. Sum. theol.*, tr. V, q. XXI, m. II, t. XXXII, p. 260. *Quid appetiit peccando?* Avec saint Augustin et saint Anselme, Albert répond que le démon a désiré *id ad quod pervenisset, si stetisset*, donc la simple perfection ou béatitude. Sa faute a consisté en ce qu'il a voulu avoir *a se quod nec esse potest a seipso*, ensuite il a voulu *statim rapere quod ex meritis sub alterius gratia est exspectandum*. Il n'a donc pas désiré ressembler à Dieu ni par équivalence ni par égalité, *quia non appetiit tantum posse sicut Deus, quia hoc cogitare non potuit*. Relativement à Dieu, *extulit suam voluntatem et prætulit voluntati Dei*, puisqu'il a voulu être heureux de lui-même et sans mérite. *Et sic secundum quid voluit esse major Dei vel æqualis*, l. II, dist. V, a. 3, p. 114. *Voluit similis esse Deo in habendo scilicet perfectam potestatem a seipso sicut Deus. Sum. theol.*, tr. V, q. XXI, m. I, p. 258. *Statim ut aversus est, infernalis ignis succensus est in eo, et tunc odio habuit judicem juste judicantem*, a. 4. p. 115. Il fut dès lors obstiné dans le mal; il a eu la liberté, a été *in via*, mais maintenant *immobiliter vult malum*, a. 6, p. 120. *Dicendum absque scrupulo quæstionis, iste Lucifer fuit de superioribus vel simpliciter superior*, dist. VI, a. 1, p. 127. *Princeps, excellentior omnibus*, tr. V, q. XX, m. I, p. 251. Quant aux anges inférieurs, en quoi consiste leur faute? *Omnes voluerunt aliquid altius quam creati sunt*, et ils ont voulu l'obtenir par l'exaltation de Lucifer, comme des chanoines qui élisent à l'épiscopat un indigne, parce qu'ils en attendent des faveurs. En résumé, *appetierunt altitudinem et consenserunt illo* (à Lucifer), a. 2, p. 128.

Quel fut le rôle de Lucifer dans leur chute? Il n'agit pas sur eux par acte de persuasion, *sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Videntes enim decorem ejus in naturalibus, dignum æqualitate Dei reputaverunt et quod propria potestate regeret et se et alios, nulli subjectus*. Sa persuasion ne fut qu'occasionnelle, tr. V, q. XX, m. II, p. 255. Telle fut la queue du dragon qui les entraîna. Ils consentirent à son désir en même temps que ce désir était produit, *simul tempore, sed non causa vel natura*, dist. VI, a. 3, p. 129. *In solis naturalibus conditi sunt;* ils perdirent donc leur innocence; *non ceciderunt a gratia quam accepturi erant si stetissent*, tr. V, q. XXII, p. 265. Cf. tr. IV, q. XVIII, a. 1; l. II, dist. VI, a. 4, p. 131. Le combat de Michel ne peut se rapporter à la chute des anges, puisqu'il a eu lieu dans l'Église, selon la *Glosse*, tr. V, q. XXIII, p. 266. Quand sont-ils tombés? *Incertum est et non determinatum*. Ce qui est certain, c'est qu'ils ont été créés bons et que, volontairement dépravés, ils sont tombés du ciel, q. XXIV, p. 268. Ils avaient été créés pour habiter le ciel empyrée; par leur faute ils ont mérité d'habiter l'enfer, mais, en raison de leur office, ils sont dans l'air ténébreux près de nous pour nous tenter, l. II, dist. VI, a. 6, p. 132-133. Ils sont dans l'air *usque in diem judicii*, tr. V, q. XXV, m. III, p. 285. *Habent ignem corporeum secum et in se succensi sunt illo igne*, l. II, dist. VI, a. 7, p. 136. Un démon, vaincu par un saint, peut-il en tenter un autre pour le même péché? *Ego confiteor me nescire quid de ista quæstione sit verum, sed judicio Dei sit relinquendum*, a. 9, p. 138. Quant à leur état actuel, les démons ont le même libre arbitre qu'avant la chute, quoique leur liberté soit, selon saint Anselme, moins grande que celle des anges. Ils ont une science naturelle et acquise et ils peuvent de quelque manière connaître l'avenir, dist. VII, a. 1-5, p. 143-149. Lucifer se complaît toujours dans sa faute, mais il a horreur de la peine qu'il subit. Tout ce qu'il délibère et tout ce qu'il fait est mal; il n'a aucune vertu. La cause de son obstination est double : son endurcissement dans le mal et la punition de sa faute par Dieu. Il n'a pas de puissance sensible naturelle, mais bien *furor irrationabilis, demens concupiscentia, phantasia proterva*. La syndérèse lui reste *ad afflictionem et tristitiam conscientiæ*, tr. V, q. XXV, m. I, II, p. 271-284. Les anciens avaient des avis différents sur les corps des anges; il n'y a pas de doute qu'ils ne soient des substances spirituelles et pas des corps unis à une âme, dist. VII, a. 1, p. 168. Cependant, Albert ajoute au sujet de leur pouvoir d'engendrer, *nescio secundum veritatem quid dicam;* il lui paraît toutefois plus probable d'admettre l'existence des démons incubes et succubes, a. 5, p. 175. Les ordres angéliques n'étaient pas constitués à l'origine; donc les anges déchus n'appartenaient à aucun ordre. *Sum. theol.*, tr. X, q. XLII, m. I, p. 500. Le nombre des anges tombés est connu de Dieu seul, m. III, p. 503, ainsi que le nombre des élus qui doivent les remplacer. *Quid verum sit de hoc, nullus potest probare*, dist. IX, a. 8, p. 208. Comme *prælatio est a natura*, il y a des chefs et des sujets parmi les démons

secundum ordinem tentationis. Sum. theol., tr. VI, q. XXVI, m. I, p. 289.

6° *Saint Thomas d'Aquin.* — Il adopte et développe le plus souvent les sentiments de son maître Albert le Grand. Sa doctrine sur les démons se trouve surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. III-VII, et dans la *Somme théologique*, Iª, q. LXIII-LXIV. Il signale trois opinions sur la question de savoir si un ange peut être mauvais *a principio suæ creationis.* La première prétend qu'il a été créé mauvais; elle est hérétique et impossible, car Dieu ne peut créer que des êtres bons. Suivant la seconde, il a été mauvais *ab initio*, non pas de la part de Dieu, *sed actu propriæ voluntatis;* cette opinion est vaine, parce qu'elle est sans fondement; elle est erronée, voisine de la première opinion et condamnée par les maîtres; elle est fausse enfin, parce qu'il est impossible qu'un être libre soit mauvais tout de suite après sa création, car sa volonté doit désirer le vrai bien avant le bien apparent. Il faut donc admettre la troisième opinion, qui nie qu'un ange puisse être mauvais dès sa création. *In IV Sent.*, l. II, dist. III, q. II, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. LXIII, a. 5. L'opinion la plus probable et la plus conforme aux paroles des saints est que le diable a péché aussitôt après le premier instant de sa création. Et il faut nécessairement le dire, si on admet qu'il a fait alors un acte libre et a été créé en état de grâce. En effet, s'il avait fait un acte méritoire, il aurait acquis la béatitude, s'il n'y avait mis aussitôt obstacle par son péché. Voir t. I, col. 1238. Mais si l'ange n'a pas été créé en état de grâce ou s'il n'a pu faire au premier instant de son existence un acte libre, rien n'empêche d'admettre quelque intervalle entre la création et la chute, a. 6. Les anges déchus n'eurent pas la prévision certaine de leur faute, qui dépendait de leur libre arbitre; ils ne l'ont pas même conjecturée. Ils pouvaient prévoir seulement qu'ils pouvaient tomber. Seule, une révélation divine aurait pu le leur apprendre; elle n'était pas congrue. *In IV Sent.*, l. II, dist. IV, a. 2. Il est certain pour tous les catholiques que des anges ont péché et sont devenus des démons. Il est difficile de voir comment ils ont péché, parce qu'on ne comprend pas comment ils ont pu se tromper dans le choix qui a décidé de leur sort. *Ibid.*, dist. V, q. I, a. 1. Dans la *Somme*, Iª, q. LXIII, a. 1, saint Thomas a déclaré que l'ange, comme toute créature raisonnable, peut pécher en raison de sa nature. Quant au péché du diable, saint Thomas dit ce qu'il n'est pas, avant d'en déterminer l'objet précis. Il a été un péché d'orgueil, puisque le diable a refusé de se soumettre à son supérieur, lorsqu'il devait le faire. L'envie toutefois a pu suivre l'orgueil, soit contre l'homme, par douleur de son bien, soit contre Dieu lui-même, parce que Dieu tire sa gloire de son excellence propre contre la volonté du diable, a. 2. Mais l'orgueil du diable, tout en consistant à lui faire désirer d'être comme Dieu, ne l'a pas poussé à vouloir égaler Dieu. Le diable savait naturellement que cette égalité était impossible, et il n'a pas pu désirer l'impossible. Cette égalité eût-elle même été possible, l'ange ne l'aurait pas désirée, car aucune nature ne peut désirer s'élever à une nature supérieure. Quant à la ressemblance avec Dieu, il aurait pu désirer la recevoir de Dieu. En désirant la recevoir *propria virtute et non virtute Dei*, il aurait péché. Mais il a péché, en réalité, en désirant avoir une propriété de Dieu, non pas toutefois celle de n'avoir aucun supérieur, qu'il est impossible de réaliser dans une créature, mais celle de parvenir de lui-même à sa béatitude naturelle, ne voulant pas de la béatitude surnaturelle, qui lui aurait été donnée par la grâce de Dieu, ou voulant obtenir cette dernière béatitude, non de la grâce divine, mais de sa propre vertu, a. 3. Cf. dist. V, q. I, a. 2, 3. Voir t. I, col. 1238. L'opinion commune, qui tient Lucifer pour le premier des anges, est probable, à cause des autorités qui la professent, et des raisons qui l'appuient, en particulier parce que, pour céder à l'orgueil, il faut être supérieur aux autres, dist. VI, q. I, a. 1. Or, les anges étant libres, leur chef n'était pas naturellement porté au mal, et on explique sa chute avec plus de probabilité, par le motif tiré de sa propre excellence : ce qui prouve que Lucifer était le premier des anges, a. 7. Les autres anges n'ont pu être naturellement mauvais. Étant des substances intellectuelles, *nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum*, a. 4. Cf. *Cont. gent.*, l. III, c. CVI. Ils le sont donc devenus. Saint Thomas en démontre la possibilité. *Cont. gent.*, l. III, c. CVIII-CX. Ailleurs, il en recherche la cause. C'est Lucifer, cause, *non quidem agens, sed quadam quasi exhortatione inducens.* Ils se sont soumis à lui, parce qu'ils ont cédé à ses suggestions. Toutefois, ils ont péché en même temps que lui, parce qu'ils ont consenti (acte pour eux instantané) à sa faute à l'instant où il la faisait, et tout en péchant par orgueil, ils ont accepté Lucifer pour leur chef, afin d'obtenir, comme lui, la béatitude suprême par leur vertu naturelle. *Sum. theol.*, Iª, q. LXIII, a. 8; *In IV Sent.*, l. II, dist. VI, q. I, a. 2. Le nombre des anges tombés a été moindre que celui des anges demeurés fidèles. Le péché est contraire à l'inclination naturelle. Or ce qui est contraire à la nature se produit *in paucioribus*, car la nature obtient son effet ou toujours ou dans le plus grand nombre des cas. *Sum. theol.*, Iª, q. LXIII, a. 9. C'est ainsi qu'un raisonnement sert à trancher une question diversement résolue par les Pères.

En raison de leur faute, les démons doivent habiter l'enfer, lieu horrible et ténébreux. Mais, parce que Dieu veut se servir d'eux pour éprouver les hommes, ils sont dans l'air ténébreux, et il y en aura jusqu'au jour du jugement, tant que durera l'épreuve. Cependant quelques-uns sont déjà dans l'enfer, pour y tourmenter les âmes des damnés; après le jugement, tous y demeureront. On ne peut pas dire que, pour eux, la peine sensible soit différée jusqu'au jugement. Cela paraît être contraire aux paroles des saints et au fait que les âmes des damnés souffrent déjà en enfer. Quant à la manière dont ils souffrent de ce tourment, saint Thomas a eu deux opinions successives. Dans le commentaire sur les Sentences, l. II, dist. VI, q. I, a. 3, il pensait que le feu de l'enfer agissait sur eux à distance. Dans la Somme, Iª, q. LXIV, a. 4, tout en continuant à nier le contact immédiat du feu, il proposa une autre explication. Ainsi quelques-uns pensent qu'ils portent partout avec eux le feu de l'enfer; mais, comme ils sont incorporels, ils ne peuvent porter un feu corporel. Il vaut mieux dire qu'ils brûlent de ce feu, bien qu'ils n'y soient pas liés, ou mieux, bien qu'ils n'y soient pas attachés, leur peine n'en est pas diminuée, parce qu'ils savent qu'elle leur est due. Il y a trois opinions sur la question de savoir si les démons, vaincus par les hommes qu'ils tentent, continuent à tenter d'autres hommes ou descendent immédiatement en enfer. *Quid tamen horum verius sit, incertum est, quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest*, dist. VI, q. I, a. 5. Il doit y avoir entre eux un certain ordre; c'est conforme à leur nature, à la sagesse divine, qui les emploie à éprouver les hommes, et à leur malice, qui les fait se grouper pour attaquer avec ensemble et suite, a. 4. Quant à leur situation après la chute, leur connaissance naturelle ne leur a été ni enlevée ni diminuée; leur connaissance spéculative et surnaturelle des secrets de Dieu a été diminuée, et la connaissance pratique surnaturelle, qui leur aurait fait aimer Dieu, leur a été totalement enlevée. Leur volonté est obstinée dans le mal. Cependant, quelques-uns de leurs actes peuvent être bons *ex genere suo;* leurs actes délibérés sont tous

mauvais. Ils souffrent d'envie, en ce qu'ils voudraient voir les élus se damner; ils sont privés de la béatitude, qu'ils désirent naturellement et beaucoup ne font pas tout le mal qu'ils voudraient faire. *In IV Sent.*, l. II, dist. VII, q. I, a. 2; q. II, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. LXIV, a. 1-3. Même, quand ils ont pris un corps humain, ils ne peuvent engendrer. Un démon, successivement succube et incube, ne peut engendrer non plus. S'il le pouvait, *per semen viri*, il n'engendrerait qu'un homme, ainsi qu'il est dit des géants. Gen., VI, 4. *In IV Sent.*, l. II, dist. VIII, q. II.

7° *Duns Scot.* — Le docteur subtil, ayant sur plusieurs questions philosophiques un sentiment différent de celui de saint Thomas, a aussi sur les démons des opinions divergentes. Il les expose principalement dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. IV-VII, *Opera*, Paris, 1893, t. XII, p. 294-372, et dans ses *Reportata*, l. II, dist. IV, VI, VII, 1904, t. XXII, p. 601-625. Il réfute longuement les opinions de saint Thomas. Il admet pour les mauvais anges la possibilité d'avoir été misérables *miseria pœnæ et culpæ* dès le premier instant de leur création (ce que n'admettait pas saint Thomas), parce que toute volonté peut mal agir dès le premier instant. Voir t. I, col. 1236. En fait, il y a eu, non seulement un intervalle entre leur création et leur chute, mais plusieurs, qu'ils aient été créés ou non dans la grâce, ce qui est problématique. Ils ont commis plusieurs péchés d'espèces différentes, avant d'être obstinés dans le mal. Quant à l'objet du péché de Lucifer, Scot estime, à l'encontre de saint Thomas, que Lucifer a pu désirer égaler Dieu, non pas sans doute d'un vouloir efficace, qui ne pouvait pas se réaliser, mais d'un simple désir de concupiscence, *et tanto desiderio quanto concupisceret, si esset sibi possibile*. En d'autres termes, il n'a pas cherché à devenir l'égal de Dieu, ce qui est impossible; il l'a cependant parfaitement voulu. Sa volonté est demeurée, en fait, une velléité. On dit généralement que ce premier péché fut un péché d'orgueil. Mais l'ange a désiré son avantage, la béatitude, d'une façon immodérée et désordonnée, en poussant l'amour de soi jusqu'à la haine de Dieu. Sa faute n'a donc pas été une faute d'orgueil à proprement parler, il n'a pas désiré sa propre excellence pour elle-même, *sed propter delectationem quam importabat*. Par conséquent, sa faute se rapporte plutôt à la luxure. Voir t. I, col. 1239. Il a fait plusieurs péchés successifs dont il aurait pu se repentir. Il a débuté par un amour immodéré de soi, et il a consommé sa malice par la haine de Dieu, parce que Dieu résistait à ses désirs. Son obstination est résultée seulement de ce dernier péché. Elle ne vient pas de Dieu, sinon *permissive*. Dieu ne peut pas, *de lege ordinaria*, donner aux démons une grâce *ad resurgendum*. En fait donc, Satan est devenu impénitent et il demeure nécessairement dans le péché. Cependant, contrairement à l'opinion de saint Thomas et de Henri de Gand, il peut vouloir quelque bien et faire des actes bons, quoique par malice il n'en accomplisse probablement aucun. Il y a doute qu'il puisse se disposer à la grâce. Il peut mériter *potentia remota;* il n'y a pas de répugnance intrinsèque à son mérite. Sa volonté ne veut pas nécessairement le mal; elle ne peut pas y être toujours poussée *per habitum*, quoiqu'il ne puisse pas faire un acte entièrement bon au point de vue moral. Il ne peut cesser complètement d'agir. Sa peine, même accidentelle, ne croît pas en intensité, pour un nouveau démérite. Voir t. I, col. 1236.

III. Depuis le XVᵉ siècle. — A partir de cette époque, les théologiens se rangent en deux catégories distinctes, selon qu'ils appartiennent à l'école dominicaine ou thomiste ou bien à l'école franciscaine ou scotiste. Seul, Suarez, au XVIIᵉ siècle, critiqua avec vigueur les divers systèmes précédents et inaugura un système intermédiaire, en empruntant quelques traits à ses prédécesseurs, en y joignant des vues personnelles. Après lui, les docteurs adoptèrent son sentiment ou reprirent quelqu'un de ceux qu'il avait réfutés.

1° *Suarez.* — Il a consacré deux livres entiers, VII et VIII, de son traité *De angelis* aux mauvais anges, étudiant successivement leur chute et leur faute, puis leur punition et la guerre qu'ils font à Dieu et aux hommes. *Opera omnia*, Paris, 1856, t. II, p. 791-1099. Il est de foi catholique qu'il existe des démons ou anges mauvais, et il n'y a pas eu d'anges terrestres qui auraient engendré les géants. Cf. l. I, c. VI, n. 31. C'est une hérésie des manichéens et des priscillianistes de prétendre que les anges étaient mauvais de leur nature. Les anges sont devenus mauvais par leur volonté propre; d'ailleurs, aucune créature raisonnable ne peut être créée impeccable. Voir t. I, col. 1237. Les anges n'ont péché ni par ignorance ni par inconsidération; ils ont pu pécher par orgueil et, contrairement à ce que pense Duns Scot, ils ont réellement péché par orgueil. Mais Suarez admet avec Scot que le point de départ de ce péché a été l'amour désordonné de soi, amour à la fois d'amitié et de concupiscence, et amour de sa propre excellence (dernier point que Scot déclarait impossible). En quoi Lucifer a-t-il recherché et désiré désordonnément sa propre excellence? Suarez discute les diverses hypothèses proposées avant lui, et d'abord, celle du désir désordonné de la béatitude naturelle, avec les différentes manières de l'expliquer. Aucune ne peut rendre compte du péché d'orgueil, qui fut celui de Lucifer; elles lui attribuent d'autres fautes, la pusillanimité ou la paresse en face de la béatitude surnaturelle, ou la simple complaisance dans la béatitude naturelle. Le désir désordonné de la béatitude surnaturelle n'explique pas non plus la chute de Lucifer, qu'il ait voulu obtenir cette béatitude par ses seules forces naturelles et sans la grâce de Dieu, ou sans l'avoir méritée ou encore sans avoir pensé à la mériter. Ce désordre n'a guère été possible dans l'intelligence d'un ange; l'eût-il été, il n'aurait pas constitué un péché d'orgueil, ni même un péché grave. L'explication de Duns Scot n'est pas plus acceptable, aux yeux de Suarez, que celle de saint Thomas. Il en discute les arguments. La velléité de s'égaler à Dieu, si elle a existé, ne paraît pas constituer une faute grave, parce qu'elle porte sur une chose impossible, à laquelle Lucifer se serait complu en passant. On ne rendrait sa faute grave qu'en supposant qu'il s'est délecté dans l'objet de cette velléité : ce qui serait possible dans un ange déjà dépravé, mais ce qui ne peut guère constituer le premier péché d'une intelligence non encore corrompue. En fait, le péché de Satan n'a pas été une simple velléité, mais bien un acte de volonté, tendant à l'exécution. Il n'a donc pu se porter sur le désir d'égaler Dieu, dont la réalisation était impossible. Suarez adhère ensuite, comme à la plus probable, à l'opinion de quelques théologiens récents, suivant laquelle Lucifer a péché en désirant désordonnément l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec sa nature angélique. Cette opinion est admissible seulement dans l'hypothèse que Dieu a révélé aux anges le mystère de l'incarnation, hypothèse à laquelle se rallia le théologien espagnol, tout en y apportant diverses modifications. Lucifer a désiré l'union hypostatique du Verbe avec lui, parce qu'il y voyait une prééminence à acquérir. Il a donc commis le péché d'orgueil au sujet de la divinité, que les Pères lui reprochaient, sans commettre aucune erreur d'appréciation, puisque la révélation divine lui avait appris la possibilité de l'union hypostatique. Il a considéré cette union comme très convenable à sa nature, puis comme lui étant due, enfin comme lui étant refusée injustement pour être accordée à la nature humaine. Toute autre excellence, telle que celle de l'indépendance relativement à Dieu

ou celle de l'ambition de commander aux autres, n'a pu être l'objet de l'orgueil de Lucifer, puisqu'il savait que, comme créature, il était infiniment au-dessous de Dieu, et puisqu'il avait déjà le droit de commander aux autres anges, auxquels il était supérieur par les dons de la nature et de la grâce. Suarez examine ensuite quels péchés, autres que l'orgueil, Lucifer a pu commettre, tandis qu'il était encore *in via,* et il lui attribue divers péchés d'orgueil, la présomption, l'ambition, la vaine gloire, puis l'envie contre le Christ, devant s'unir hypostatiquement à l'humanité, pas toutefois l'impatience, mais plus probablement la colère et la haine contre le Christ et contre le genre humain, et d'autres péchés encore. Quant à la condition première de Lucifer avant sa chute, il n'appartenait pas aux ordres inférieurs de la hiérarchie angélique; il était de l'ordre des séraphins, qui est le plus élevé; il n'était pas cependant le plus parfait de cet ordre, et Michel, par exemple, pouvait être son égal.

Il est de foi que beaucoup d'anges ont péché, et il y en eut de tous les ordres. Leur nombre fut grand, inférieur cependant au nombre des anges demeurés fidèles. Ils ont été induits au péché par Lucifer, non pas seulement par l'exemple, mais par la persuasion, exprimée en paroles. Voir t. I, col. 1240. Ils n'ont pas péché par concupiscence, dont ils sont incapables, cf. l. I, c. V, mais par orgueil. Leur orgueil n'a eu pour objet ni la béatitude naturelle ni la béatitude surnaturelle; il n'a pas été non plus l'assentiment au péché de Lucifer, qu'il soit le désir de l'indépendance ou celui de la domination, mais l'assentiment à son désir de l'union hypostatique. Comme lui, ils jugèrent que cet honneur aurait dû être réservé à l'un d'eux, à leur chef. Lucifer leur en avait donné la persuasion. Mais s'il a péché avant eux (selon notre manière de concevoir le temps), ils sont tombés tous ensemble. Le péché des anges supérieurs a été plus grave que celui des anges inférieurs, parce qu'ils étaient plus instruits et plus forts. Il a été commis dans le ciel, où ils avaient été créés, et aucun n'a pu le faire au premier instant de sa création (nonobstant tous les arguments contraires, que Suarez discute longuement), ni aussitôt après sa création (*in secundo instanti*), sans qu'il y ait eu quelque intervalle, au moins très court. Si les anges ont été créés au commencement du premier jour de la création, il est plus probable aussi qu'ils ont péché le même jour, et que l'intervalle entre leur création et leur chute n'a compris qu'une partie de ce jour.

Tous les anges pécheurs sont damnés et aucun d'eux n'a fait pénitence. Ils avaient eu cependant un très court répit pour se repentir; mais quoiqu'ils aient pu le faire, qu'ils en aient eu la liberté, qu'ils aient même reçu un secours suffisant, ils ont manqué du secours spécial, qui leur était moralement nécessaire pour ne pas s'endurcir, et ils se sont endurcis moralement, par leur faute. Dieu n'était pas tenu de leur accorder un répit plus long ou un secours plus grand. Voir t. I, col. 1240. Ils ont été damnés aussitôt après leur obstination volontaire, et leur damnation n'a pas été réservée au jour du jugement. Suarez ne trouve même pas le sentiment contraire exprimé par les Pères ni par aucun auteur catholique. Bien que les démons soient punis par l'aveuglement de l'esprit, ils ont cependant gardé leur intelligence naturelle, mais ils sont privés de toute connaissance surnaturelle. Leur obstination dans le péché rend impossible toute réintégration dans leur premier état; ils sont dans l'incapacité de se repentir et ils ne peuvent accomplir aucun acte bon ou honnête; telle est la véritable cause de leur obstination. Ils sont tourmentés par un feu corporel et sensible, qui agit sur eux physiquement et matériellement leur causant une douleur réelle, et non *per alligationem solum.* Malgré la tristesse que ces souffrances leur apportent, ils peuvent goûter quelque petite joie sensible. L'enfer souterrain est le lieu de leurs tourments. Tous sont destinés à y souffrir. Quelques-uns n'en sortent jamais. Quelques autres vivent dans l'air pour tenter les hommes jusqu'à la fin du monde. Ils y souffrent néanmoins la peine du feu, non pas parce qu'ils portent avec eux une partie de ce feu, dans laquelle ils seraient enfermés et à laquelle ils seraient unis, mais parce que le feu de l'enfer, rendu par Dieu capable de brûler un esprit, a reçu aussi la puissance d'agir à distance par un contact virtuel. Les anges, qui sont dans l'air, peuvent descendre à tour de rôle dans l'enfer. Il est probable que Lucifer lui-même est maintenant enchaîné, réservé qu'il est pour les combats des derniers temps. Tous les anges déchus sont sous la domination du chef, qu'ils ont suivi et qu'ils ont librement choisi. Il n'est donc pas un tyran qui les domine et qui leur impose ses volontés, mais il ne peut non plus être privé de sa principauté par une rebellion des anges inférieurs. Il est probable aussi qu'il y a, parmi les démons, d'autres chefs intermédiaires, chargés d'offices différents et gradués. Ces charges ne proviennent ni de la nature ni de l'élection; plus probablement elles sont une peine infligée par Dieu aux démons les plus coupables. Les ministères ne diffèrent pas suivant l'objet des tentations, mais plutôt d'après les personnes à tenter, et chaque homme a probablement, dès le moment de son animation, un démon spécialement chargé de le tenter. Chaque démon peut interrompre momentanément ses tentations, surtout lorsqu'il est vaincu. Mais il est peu probable que Lucifer ou un autre chef interdise à un subordonné négligent de continuer à tenter. Dieu plutôt peut obliger le démon à s'éloigner pour un temps. Les chefs, préposés peut-être à une cité, à une province, à un pays, interviennent directement, lorsque leur intervention est nécessaire; mais ils excitent toujours leurs inférieurs à la lutte, en les instruisant et en les appliquant à tenter tel ou tel individu. Finalement, *servata proportione,* on peut dire de l'action des chefs des démons et de celle des bons anges sur les démons la même chose que de celle des bons anges les uns sur les autres. Voir t. I, col. 1244-1245. La seule différence consiste en ce que les bons anges, s'ils envoient les démons, les envoient seulement pour infliger une peine juste et méritée, tandis que les chefs des démons envoient leurs subordonnés pour induire au péché.

J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. IV, p. 331-338; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, t. IV, p. 289-309, 537-550.

E. MANGENOT.

2° *Enseignement commun des docteurs.* — Après Suarez, il n'y eut plus guère d'opinion nouvelle au sujet des démons, sinon sur quelques points de détail. Les théologiens postérieurs se bornèrent à choisir parmi les opinions précédentes celles qui leur paraissaient les plus probables.

1. *Chute de Satan et des démons.* — Tous l'attribuent à l'orgueil. Quant à l'objet du péché d'orgueil, les avis continuèrent à être partagés. Les thomistes restèrent attachés au sentiment de saint Thomas. Quelques scotistes cependant se rangèrent à celui de Suarez et expliquèrent la chute par le désir de l'union hypostatique. Ainsi Frassen. Voir t. I, col. 1239. Estius, *In IV Sent.,* l. II, dist. VI, § 6, Paris, 1662, t. II, p. 45, adopte le sentiment de Duns Scot. Voir Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. X, dub. I-VIII, n. 1-279, 21 in-8°, Paris, 1877-1883, t. IV, p. 555-684; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. II, n. 8, t. IV, p. 65-74; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LIX, in-8°,



Rome, 1878, p. 444-446; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 1, n. 429-433, in-8°, Rome, 1880, p. 295-298.

2. *Le chef des révoltés.* — On le tient généralement pour le plus élevé de tous les esprits angéliques, ou au moins pour l'un parmi les plus élevés. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. III, a. 7, n. 1-3, t. IV, p. 758 sq.; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 1-8, t. IV, p. 74-79; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LX, n. 5, p. 453 sq.

3. *Le nombre des révoltés.* — Il fut très considérable, sans qu'on puisse le fixer au juste.

Ces révoltés appartiennent très probablement, suivant l'opinion commune, aux divers degrés de la hiérarchie angélique. Qu'il y ait eu des défections dans tous les ordres et dans tous les degrés, on le conclut de divers passages de l'Écriture. Rom., VIII, 38, saint Paul désigne parmi les démons : des anges, des principautés, des vertus; ailleurs, des archanges et des puissances. Eph., VI, 12. Cf. I Cor., XV, 24. Ézéchiel dit de même qu'il y eut des chérubins tombés, XXVIII, 14, 16. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. III, q. LXIII, a. 9, n. 1 sq., t. IV, p. 761; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 7, t. IV, p. 78.

4. *Durée de l'épreuve.* — Il est impossible de savoir combien de temps a duré l'épreuve à laquelle furent soumis les anges. Les esprits purs, anges ou démons, étant indépendants du lieu et de l'espace, ne vivent pas dans le temps, comme l'homme. Leur existence ne saurait donc se mesurer, comme on mesure la nôtre, en comptant les heures, les jours ou les années. Les théologiens distinguent, dans la vie des anges, plusieurs instants ou périodes indéterminées en elles-mêmes, mais différentes des autres périodes par les actes, ou séries d'actes qui les caractérisent. Le premier instant est celui de la création des anges et de leur sanctification première par l'infusion de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui l'accompagnent. Puis, vient l'instant ou période d'épreuve. Ensuite, la correspondance des bons à la grâce par leur acquiescement à la volonté de Dieu, et l'infidélité des mauvais par leur révolte contre le Maître suprême. Enfin, le quatrième instant est celui de la récompense des bons par le bienfait de la béatitude céleste et la punition des méchants par l'éternelle damnation.

Chacune de ces périodes fut, en soi, ce qu'elle devait être, par rapport au résultat produit. Mais il nous est impossible d'avoir une notion exacte de sa durée, en la comparant à l'une des mesures qui nous servent pour apprécier le temps. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. I-III, n. 1-86, t. IV, p. 720-738; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 11-18, t. IV, p. 79-82; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LX, p. 446-449; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 1, n. 425, p. 291 sq.

5. *Gravité du péché commis par les démons dans leur révolte.* — De l'avis de tous les théologiens, ce péché fut très grand. Cela ressort à la fois des noms et des appellations que l'Écriture donne aux démons; des peines dont les démons furent et seront éternellement punis; et de la nature même des démons. Parmi tous les êtres raisonnables, les anges l'emportaient par les dons naturels et surnaturels. Le péché des rebelles revêtit donc une plus grande malice, car c'est avec plus de force que leur volonté libre, éclairée par une plus vive lumière, adhéra au mal. Tombés de plus haut, ils sont tombés plus bas.

Le démon, en outre, ne peut, pour excuser sa faute, invoquer aucune circonstance atténuante, comme on en trouve dans la chute d'Adam et d'Ève. Il a péché de son propre mouvement et non sous l'impulsion d'un autre, et c'est pourquoi il est demeuré dans sa faute; tandis que l'homme qui n'a pas péché de lui-même, mais à l'instigation du démon tentateur, a obtenu de Dieu les moyens de se repentir et de réparer sa faute avec la grâce du Christ médiateur. Néanmoins, les anges qui ont péché, entraînés par Lucifer, ne sont pas excusables comme l'homme, qui a été tenté par un être supérieur à sa nature. Aussi les anges coupables ont-ils tous été punis, aussitôt après leur péché, et ils ne peuvent faire pénitence. Salmeron cependant, *In II Epist. Petri,* disp. III, dub. III, a pensé que les démons pouvaient faire pénitence et que Dieu avait été disposé à leur accorder le pardon. Il interprétait dans ce sens II Pet., II, 4, et il concluait qu'avant de les expulser du ciel, Dieu avait accordé aux anges rebelles un assez long répit. Cf. Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. I, n. 6-8 sq., t. II, p. 960. Il ne les aurait condamnés définitivement qu'après leur refus de venir à résipiscence, et le mépris avec lequel ils auraient rejeté les moyens de conversion et de salut qu'il leur offrait. Mais cette opinion singulière est opposée au sentiment presque unanime des saints Pères et des théologiens, qui interprètent différemment ces paroles de saint Pierre, et pensent que le répit, s'il a été donné, a été de très courte durée. D'autres vont même plus loin, et enseignent que Dieu n'a pas pu vouloir pardonner aux démons, car, vu leur nature uniquement spirituelle, exempte de cette mobilité de volonté que l'âme humaine tient de son union au corps, quand ils se sont déterminés librement à un acte, leur volonté y adhère avec tant de force qu'elle ne peut plus s'en détacher. Après avoir péché, ils ne peuvent donc plus se repentir, et, par suite, Dieu ne peut leur pardonner. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XIII, dub. I, § 2-9, n. 6-33, t. IV, p. 766-778; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 18, t. IV, p. 82 sq.

Tous les théologiens cependant n'admettent pas chez les démons cette impossibilité radicale de se repentir, après que leur volonté a adhéré au mal. Quoique incomparablement plus intelligents que les hommes, les démons et les anges ne sont pas néanmoins omniscients. Ils pourraient donc, ce semble, en considérant de nouveaux motifs qu'ils n'auraient pas envisagés d'abord, tourner leur volonté d'un objet vers un autre. Cf. Suarez, *De angelis,* l. III, c. X, n. 5 sq., *Opera omnia,* t. II, p. 404 sq. Ce ne serait donc pas à cause de l'impossibilité intrinsèque et essentielle de se repentir, dans laquelle ils se trouvaient, que Dieu n'a point pardonné aux démons après leur chute; mais ce serait parce que, vu l'énormité de leur faute, beaucoup plus grave et beaucoup moins excusable que celle de l'homme pécheur, Dieu avait décrété de ne leur accorder ni le temps, ni la grâce de la pénitence, suivant l'enseignement des saints Pères cités plus haut. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XIII, dub. IX-XII, t. IV, p. 778-787; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 2, n. 442-444, p. 303-306.

6. *Nature des démons après la chute.* — Si, par leur révolte, les démons perdirent à jamais la béatitude éternelle et, avec elle, tous les dons surnaturels qu'ils avaient reçus au moment de leur création, ils ne perdirent pas cependant les qualités essentielles à leur nature.

a) La spiritualité des anges avait été nettement professée par saint Thomas, voir t. I, col. 1230, et par le IV[e] concile du Latran, *ibid.,* col. 1268. On ne saurait donc trop s'étonner de voir, au XVI[e] siècle, le cardinal Cajetan, après avoir défendu la doctrine du docteur angélique dans ses commentaires sur la *Somme théologique,* proposer la corporéité des démons, dans ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul, composés douze ans plus tard, comme il en témoigne lui-même.

Voir CAJETAN, t. II, col. 1321, 1325. *Crediderim ego dæmones esse* SPIRITUS AEREOS, *et id consonare veræ philosophiæ rationi, ut quemadmodum invenitur vegetativum sine sensitivo, et sensitivum sine secundum locum motivo, et intellectivum sine secundum locum motivo; ita inveniatur secundum locum motivum sine sensitivo, quod est ponere* HUJUS MODI AEREOS SPIRITUS, *constantes ex intellectivo et secundum locum motivo. Et est sermo de motu progressivo, absque sensitivo. Verum appellatione aeris, non intelligo elementum aeris, sed* SUBTILE CORPUS, *nostris sensibus ignotum; corpus simplex et incorruptibile; natum moveri localiter ab anima ad omnes differentias positionis, absque pugnantia aliqua ex natura corporis ...ut nullus labor inveniatur in motu illo. Comment. in Epist. ad Eph.*, c. II.

Cette opinion singulière de Cajetan ne trouva aucun adepte, et il est, dans l'ordre des temps, le dernier des théologiens de quelque valeur, ayant attribué aux démons un corps matériel, fût-il d'une nature inconnue. Aujourd'hui la spiritualité absolue des démons, aussi bien que celle des anges fidèles, est considérée comme certaine et il y aurait témérité à prétendre que les démons ont un corps éthéré, aérien, igné : en un mot, matériel, quelque subtil qu'on le suppose. Voir t. I, col. 1268-1269.

b) *Intelligence des démons.* — Elle fut obscurcie, en quelque façon, par la soustraction des lumières surnaturelles, provenant de la grâce; mais non par la privation des lumières naturelles de leur entendement, car celles-ci leur sont restées entières.

c) *Volonté des démons.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXIV, a. 2. Elle est tellement obstinée, endurcie et confirmée dans le mal, qu'ils ne peuvent réellement accomplir aucun bien.

Les démons, dans tous leurs actes, ne cherchent et ne veulent que le mal. Si, parfois, un de leurs actes paraît bon en soi, il est toujours vicié par quelque circonstance mauvaise. Quand les démons disent la vérité, par exemple, c'est pour mieux tromper ensuite. Quand ils confessaient la divinité du Christ sur la terre, ce n'était pas pour lui rendre gloire, et lui attirer des adorateurs, mais pour mieux le combattre. Les démons, en effet, selon la doctrine de saint Thomas, ne peuvent faire des actes qu'en les conformant à la fin qu'ils se sont proposée dans leur révolte première, car ils y ont adhéré de toutes les forces de leur être, au point que, depuis lors, ils n'en peuvent vouloir une autre. Or, cette fin est perverse en soi : c'est la guerre à Dieu, et, par suite, à tout ce qui est bien. Donc, tous leurs actes, d'une façon ou d'une autre, sont dirigés vers le mal.

Pour infirmer cet argument, Vasquez, *Commentarii et disputationes in Iam partem Summæ theologicæ sancti Thomæ,* disp. CCLXXXIX, dit que, si cette raison était fondée, on aurait le droit d'en conclure que, sur la terre, tout homme en état de péché mortel ne peut rien faire de bon moralement, et pèche dans tous ses actes. Mais, comme le remarquent les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. VII, *De angelis*, disp. XIII, dub. II, § 2, n. 60 sq., t. IV, p. 788 sq., cette conclusion, vraie des damnés en enfer, est fausse pour les hommes qui, vivant encore sur terre, n'adhèrent pas au mal d'une manière inflexible, comme les démons, car ils peuvent encore s'en détourner. Il en est différemment après la mort. Comme le répète très souvent saint Thomas, le péché, une fois commis, est, pour les purs esprits, ce que la mort est pour l'homme. Après la chute, le péché fait, en quelque sorte, partie de la nature des démons, et n'en est plus séparable. *Hoc ipso quod dæmon adhæreat indeclinabiliter ultimo fini perverso, illa adhæsio* QUODAMMODO VERTITUR IN NATURAM ANGELI. *Et ideo oportet, ut sicut in quovis actu angelico debet quodammodo splendere propria natura angelica; ita etiam virtus prædictæ adhæsionis, atque adeo quivis actus, vel erit ipsa adhæsio, sive volitio perversi finis, vel aliqua participatio illius. Loc. cit.*, n. 61, t. IV, p. 789.

7. *Châtiment.* — En punition de leur révolte, les démons ont été condamnés, pour l'éternité, à la double peine du dam et du feu.

a) *La peine du dam.* — C'est incomparablement la plus terrible de toutes les peines de l'enfer, et, auprès d'elle, le tourment même du feu éternel, si atroce soit-il, n'est presque rien. Voir DAM, col. 9-11. Mais si cette peine du dam est si épouvantable, comment les démons peuvent-ils garder assez de liberté d'esprit, pour tenter les hommes sur la terre, les tromper, et travailler avec tant de persévérance et d'habileté à leur perdition? Les sentiments que les démons manifestent parfois durant les exorcismes paraissent davantage encore opposés à la douleur de leur damnation. Ils ricanent, ils rient, et se moquent des assistants. Satan prend plaisir à être adoré. C'est à lui qu'étaient dressés les temples consacrés autrefois aux faux dieux. Maintenant encore, là où la lumière de l'Évangile n'a pas dissipé les épaisses ténèbres du paganisme, il règne, et il tient à garder son empire. Au sein même des nations chrétiennes, que d'efforts ne fait-il pas pour reconquérir le terrain perdu? Ces préoccupations et ces goûts ne paraissent guère compatibles avec la torture épouvantable que subissent les damnés, et que doit endurer surtout le prince des légions infernales, le plus coupable et le plus châtié de tous les maudits. La peine du dam, plus terrible que le feu même de l'enfer, ne fait donc pas tant souffrir les démons.

Si une douleur intense suspend les opérations de nos facultés, même intellectives, parce que notre intelligence et notre volonté ont besoin du concours des organes corporels même pour les opérations qui leur sont propres, il n'en est pas ainsi des purs esprits, ni des âmes séparées de leur corps. Leur mode de souffrir est très différent du nôtre dans l'état présent, et la peine du dam n'enlève aux démons ni leur activité naturelle, ni une certaine joie à faire le mal.

b) *La peine du feu.* — Sur la nature de ce feu, et sur la manière dont il peut torturer de purs esprits, voir ENFER. On enseigna communément que les démons, qui sont répandus dans l'air, y éprouvent la peine du feu. Cajetan et Melchior Cano, *In Iam part. Sum. theol.*, q. XCIV, a. 4, pensèrent cependant que ce supplice leur était réservé pour l'époque qui suivra le jugement dernier. Toutefois Cano pensait que les démons les plus coupables restaient continuellement en enfer, et que les moins coupables demeuraient dans l'air pour tenter les hommes sans être alors soumis à la peine du feu. Le cordelier Feuardent rappela que saint Irénée et les premiers Pères disaient que le diable ignorait sa condamnation avant la venue de Jésus-Christ. Bellarmin, *De beatific. et canonisat. sanctorum*, c. VI, *Controvers.*, IVª controv., l. I, Milan, 1721, t. II, p. 635, déclara que saint Justin, saint Irénée, saint Épiphane et Œcuménius, qui l'ont prétendu, se sont trompés. Mais Maldonat et Petau reconnurent que la plupart des anciens avaient ajourné le supplice de l'enfer pour les démons après le jugement. Petau tenait cependant l'opinion opposée pour vraie, parce qu'elle a prévalu dans l'Église. Estius, *In IV Sent.*, l. II, dist. VI, § 12, t. II, p. 53, rejette aussi le sentiment des anciens. Il n'admet pas que Satan soit lié dès maintenant et ne puisse venir sur terre; et il semble dire qu'il est ordinairement dans l'air, quoiqu'il descende parfois en enfer et y passe quelque temps entre deux missions. Quant à la manière dont les démons subissent sur terre la peine du feu, on se rallia ou bien au sentiment de saint Thomas, Billuart, *De angelis*, diss. VI, a. 3, § 2, Lyon,

1839, t. II, p. 217, 219, ou bien à celui de Suarez.

8. *Hiérarchie des démons.* — Les théologiens maintinrent le sentiment de Suarez sur le principat de Satan et sur les chefs intermédiaires entre lui et les démons inférieurs. Voir Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2. p. 465, p. 323 sq.

9. *Action des démons sur les hommes.* — Les démons, sortant de l'enfer et venant sur la terre pour faire la guerre aux hommes et les entraîner à leur perte, peuvent leur nuire de plusieurs façons : *a*) en les poussant au péché par la tentation; *b*) en les affligeant de divers maux; *c*) en leur procurant certains avantages matériels pour mieux les séduire; *d*) en usurpant auprès d'eux la place de Dieu et en s'imposant à leur adoration.

a) *L'office principal des démons sur la terre est de tenter les hommes.* Voir TENTATION.

b) *Les démons peuvent aussi nuire aux hommes, en les affligeant de divers maux.* — Souvent ce n'est là, de leur part, qu'une forme spéciale de tentation. S'ils font souffrir les hommes, c'est pour les faire tomber en des péchés d'impatience, de murmure contre Dieu, de colère, de blasphème, de découragement, et même de désespoir. Dieu le permet, pour faire éclater davantage la vertu de ses élus, comme il le permit pour Job, car l'Écriture attribue à l'esprit mauvais tous les maux que ce saint homme eut à souffrir. Cf. Job, I, 6, 8, 10; II, 5, 7 sq. Quelquefois aussi, Dieu se sert de cette malice des démons pour châtier les pécheurs. Dans les maux dont ils affligent leurs victimes, ils ne sont alors que les instruments de sa justice. C'est pour un motif de ce genre, semble-t-il, que le démon Asmodée put mettre à mort, les uns après les autres, les sept maris de Sara, fille de Raguel. Tob., III, 8.

L'Évangile affirme qu'une foule de maladies, dont il fait mention fréquemment, étaient l'œuvre du démon. Matth., XII, 22; XVII, 14 sq. Voir DÉMONIAQUES. Aussi l'Église dans beaucoup de ses bénédictions, par exemple celles de l'eau, du sel, des saintes huiles, commence par des exorcismes, et demande ensuite que, par ces objets dont elle a chassé le démon, les fidèles soient préservés de ses funestes atteintes. Cf. Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. XX, t. II, p. 1084-1088; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2, n. 466-469; § 3, n. 483-486, p. 324-326, 335-337; P. Verdun, *Le diable dans la vie des saints,* 2 in-12, Paris, 1895.

L'action néfaste du démon sur les hommes revêt diverses formes. L'une des principales est l'obsession. Par elle, le démon occupe, en quelque façon, le corps de l'homme, et se sert de ses organes contre la volonté même de cet homme. Il lui fait accomplir, parfois, certains actes qui dépassent les forces de la nature humaine. Il y a dans l'obsession plusieurs degrés. Voir OBSESSION. Cette action du démon sur l'homme s'appelle possession, si l'esprit mauvais s'empare complètement de sa personne, et exerce sur lui un tel empire que toute action humaine cesse, pour ainsi dire. Cf. Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2, n. 466-474, 486-489, p. 324-329, 337, 340. Voir POSSESSION.

Que les démons aient ce pouvoir d'obséder ainsi les hommes et de s'en rendre maîtres, cela ressort de nombreux passages de l'Écriture, en particulier de ceux où il est dit que Notre-Seigneur commandait aux démons de sortir du corps des hommes dans lesquels ils s'étaient introduits. Matth., XII, 22 sq.; Marc., V, 9; Luc., IV, 33 sq., 41; VIII, 27; X, 17 sq. Cf. Act., XVI, 16 sq.; XIX, 12, etc. Voir DÉMONIAQUES.

c) *Les démons peuvent procurer aux hommes certains avantages matériels pour mieux les séduire.* — Par leur intelligence et leur puissance, les démons, en effet, sont supérieurs aux hommes. Ils connaissent les secrets de la nature et les agents physiques bien mieux que les savants ne les connaîtront jamais. Ils sont donc capables de produire des résultats surprenants, et même, quand cela sert à leurs desseins perfides, de procurer des avantages matériels à ceux qui ont recours à eux. Il peut donc y avoir un véritable commerce de l'homme avec les démons.

Cette communication avec les démons était, dans l'Ancien Testament, punie des peines les plus sévères, comme, par exemple, la peine de mort, par la lapidation, même pour les femmes qui s'en rendaient coupables. Lev., XX, 27; Deut., XVIII, 11; I Reg., XXVIII, 7, 9-10, 13. Elle constitue une faute très grave. Cf. Décret de Gratien, part. II, caus. XXVI, q. V; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XCII-XCVI. Ce commerce de l'homme avec les démons est de diverses espèces. Voir MAGIE, SUPERSTITION.

De nos jours, l'intervention du démon dans les choses humaines est encore réelle, quoique, dans les nations chrétiennes, elle soit beaucoup moins fréquente qu'au sein du paganisme ancien et moderne. On ne doit cependant l'admettre, dans les cas particuliers, qu'avec preuves sérieuses à l'appui. Lorsque des faits extraordinaires sont constatés, on doit examiner avec soin si les forces de la nature ne suffisent pas à les expliquer. Souvent, en effet, des faits surprenants ne sont pas solidement établis, et leur fausseté devient, plus tard, manifeste. D'autres fois, ces faits ne sont que l'œuvre d'habiles prestidigitateurs, ou le résultat des agents naturels.

On aurait tort, néanmoins, de rejeter, comme des fables puériles, tout ce qui est raconté au sujet de pactes conclus entre l'homme et le démon. La théologie démontre la possibilité de ce commerce de l'homme avec le démon. Mais, comme en ces matières si complexes, et si différentes de l'ordre ordinaire des choses, les causes d'erreur sont nombreuses, l'examen des cas particuliers demande une grande prudence et une extrême circonspection. Seule, l'autorité ecclésiastique est compétente, pour porter, en dernière analyse, un jugement à leur sujet.

Jamblique, *De mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum, Assyriorum,* in-fol., Oxford, 1678; in-8°, Berlin, 1857; Hebenstreit, *De Jamblichi doctrina,* in-4°, Leipzig, 1764; Wier, *De præstigiis dæmonum,* in-4°, Bâle, 1583; Bodin, *Traité de la démonomanie,* in-4°, Paris, 1589; Boguet, *Discours des sorciers,* in-12, Rouen, 1606; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. X-XIV, 21 in-8°, Paris, 1877-1883, t. IV, p. 554-795; P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des démons,* in-4°, Paris, 1613; Psellus, *Dialogus de dæmonum operatione,* in-8°, Paris, 1615, et *P. G.,* t. CXXII, col. 819-883; Binsfeld, *De confessionibus maleficorum et sagarum,* in-12, Cologne, 1623; Platina, *De angelis et dæmonibus,* in-4°, Bologne, 1740; Calmet, *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires,* 2 in-12, Paris, 1751; de Sainte-Croix, *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme,* 2 in-8°, Paris, 1817; Görres, *Christliche Mystik,* 4 in-8°, Ratisbonne, 1836-1842; *La mystique divine, naturelle et diabolique,* 4 in-4°, Paris, 1862; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal,* in-8°, Paris, 1844; Thibaudet, *Des esprits et de leurs rapports avec le monde visible d'après la tradition,* in-8°, Paris, 1854; Lecanu, *Histoire de Satan, sa chute, son culte, ses manifestations, ses œuvres,* in-8°, Paris, 1861; *Mœurs et pratiques des démons,* in-8°, Paris, 1865; Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon,* 6 in-8°, Paris, 1863-1864; A. de Saint-Albin, *Le culte de Satan,* in-12, Paris, 1867; H. d'Anselme, *Un avocat du diable,* in-8°, Avignon, 1870; De Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations diverses,* 6 in-8°, Paris, 1863-1868; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* in-8°, Rome, 1878, part. II, c. II, a. 2, thes. LIX-LX, LXIII-LXIV, p. 444-455, 471-490; Mazzella, *De Deo creante,* in-8°, Rome, 1880, disp. II, a. 8, § 1, n. 429-434; § 2, n. 442; a. 9, n. 453-474; § 3, n. 481-489, p. 295-298, 303-306, 315-329, 333-340; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* v° *Démons,* 13 in-8°, Paris, 1877-1882, t. III, p. 647-656; E. de Rajano, *Gli angeli od angelico mondo nel disegno di Dio,* in-8°, Naples, 1883, p. 74-175; *Angelorum seu angelici mundi theologia,* 10 in-8°, Naples, 1884, t. IX, p. 31-94; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Démons,* in-4°, Paris, 1889, p. 240 sq.; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi*

catholique, v° *Démon*, in-4° Paris, 1890, p. 774-782; P. Verdun, *Le diable dans les missions*, 2 in-12, Paris, 1893; *Le diable dans la vie des saints*, 2 in-12, Paris, 1895; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques*, 3 in-8°, Paris, 1895; Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, in-8°, Paris, 1897; Godard, *L'occultisme contemporain*, in-12, Paris, 1900; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. *De Deo creante*, sect. v, *De angelis*, a. 2, n. 397-403, 408-416; tr. *De novissimis*, part. I, sect. IV, a. 2, n. 634; a. 3, n. 662-665, 668-671, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. III, p. 213-216, 219-223; t. IX, p. 312 sq., 324-326, 327-329; Tixeront, *Histoire des dogmes*, *La théologie anténicéenne*, c. I, § 2-3; c. II, § 1, § 5; c. v, § 3; c. XIV, § 1, in-12, Paris, 1906, p. 38 sq., 65 sq., 108 sq., 243 sq., 447 sq.; *Kirchenlexikon*, v° *Teufel*, 2° édit., t. XI, col. 1445-1449.

T. ORTOLAN.

IV. DÉMON D'APRÈS LES DÉCISIONS OFFICIELLES DE L'ÉGLISE. — L'Église n'est guère intervenue, par l'organe de son magistère suprême, dans la détermination de la doctrine révélée sur les démons. Elle a laissé à ses docteurs le soin de l'exposer comme la liberté d'étudier les questions que la révélation divine ne nous a pas fait connaître. Il s'est élevé peu d'erreurs sur le diable et les anges, et l'Église a eu rarement l'occasion de condamner des enseignements faux ou hérétiques. Les points qu'elle a fixés officiellement et qu'elle impose à notre foi sur ce sujet sont donc peu nombreux.

1° La création des démons a été définie par divers conciles et imposée à la foi de tous les fidèles, dans les nombreux symboles, affirmant contre les doctrines dualistes, qui se renouvelaient presque à chaque siècle, que Dieu était le créateur des êtres visibles et invisibles, parmi lesquels étaient rangés les anges déchus aussi bien que les anges demeurés fidèles à Dieu. Voir t. I, col. 1264-1265; t. III, col. 2078-2079.

2° Dans des réunions tenues à Constantinople avant le V° concile œcuménique de 553, on condamna dans 15 anathématismes diverses erreurs des origénistes du VI° siècle. La seconde partie du 2° anathématisme condamne leur opinion sur la déchéance des esprits. Les âmes préexistantes, tout à fait identiques les unes aux autres, lasses de contempler Dieu, se portent vers le mal, chacune suivant sa propension propre. Par suite, elles prennent des corps plus ou moins subtils et grossiers et portent des noms différents; elles sont enfin réparties dans ce qu'on a appelé les ordres célestes. Les démons sont celles de ces âmes, qui ont atteint le suprême degré de malice et ont été liées à des corps froids et ténébreux (4° anathématisme). Le 5° repousse la théorie de la métempsycose ou du changement d'un animal ou d'un homme en ange ou en démon. Le début du 6° repousse la distinction de deux catégories de démons, l'une formée des âmes humaines déchues et des anges les plus élevés, entraînés plus bas par le poids de leurs fautes. Le 12° rejette l'union des anges, des hommes, du diable, des mauvais esprits et de l'âme elle-même du Christ au Logos dans le futur royaume de Dieu. Denzinger, *Enchiridion*, n. 188, 190-192, 198. Voir t. I, col. 1265-1266, et ORIGÉNISME AU VI° SIÈCLE.

3° Au concile de Braga, tenu en 561, les évêques espagnols ont porté ces quatre anathématismes contre les manichéens et les priscillianistes :

7. Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

8. Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.

12. Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit dæmonum figurari, ... sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

13. Si quis dicit creationem universæ carnis non opificium Dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Priscillianus dicit, anathema sit. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 10° édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 237, 238, 241, 242.

4° Le IV° concile de Latran, XII° œcuménique, promulgua, en 1215, une profession de foi contre les erreurs des albigeois, qui avaient renouvelé la doctrine manichéenne des deux principes. Il y définissait que Dieu est le créateur de toutes choses, puisqu'il a fait de rien, *simul ab initio temporis*, les créatures spirituelles et corporelles, les anges et le monde. Il ajoutait : *Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.* Denzinger, n. 355 (428 de la 10° édition). De cette définition il résulte clairement que tous les anges, même ceux qui sont devenus mauvais, ont été créés par Dieu et qu'ils ont été créés bons, mais qu'ils sont devenus mauvais d'eux-mêmes, par leur propre dépravation; il en résulte aussi que le diable a fait tomber l'homme dans le péché. La spiritualité des anges et des démons, bien qu'affirmée par le concile, n'a pas été cependant l'objet de sa définition, pas plus que la date précise de leur création. Voir t. I, col. 1268-1270; t. III, col. 2080-2081.

5° Parmi les 45 articles de Wikleff, condamnés par le concile de Constance et par le pape Martin V en 1418, le 6° est ainsi libellé : *Deus debet obedire diabolo*. Denzinger, n. 482 (586 de la 10° édition).

6° Le concile de Trente, sess. V, can. 1, a déclaré que, par sa transgression du précepte divin, Adam a encouru *captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli.* Denzinger, 10° édit., n. 788.

7° Le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. I, a renouvelé le décret *Firmiter* du IV° concile de Latran et il a défini que toutes les choses du monde, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance. Denzinger, 10° édit., n. 1783. Comme il a reproduit textuellement sur le point qui nous occupe le décret de Latran, il n'a voulu définir, comme lui, que la création par Dieu de tous les anges et il n'a pas imposé à la foi catholique ni la spiritualité des démons, ni la date précise de leur création. Voir A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 219-227.

En résumé, l'autorité de l'Église nous impose d'admettre comme de foi catholique que les démons ont été créés par Dieu ainsi que toutes choses, qu'ils ont été créés bons, que, s'ils sont déchus, c'est par leur faute, et qu'ils n'ont pas créé la matière ni les corps. Il est de foi divine qu'il y a des anges déchus, que le diable, leur chef, a tenté l'homme et l'a fait tomber dans le péché, que Satan et ses anges tentent et persécutent les hommes et que, en punition de leur faute, ils ont été condamnés à l'enfer éternel, qui a été préparé pour eux. Il est certain par ailleurs que les démons, comme les anges, sont des esprits et n'ont pas de corps, qu'ils ont été créés avant les hommes et au commencement du temps, avec les êtres corporels. Mais il n'y a rien de définitif sur la nature et l'objet du péché des anges, sur la date de leur chute, sinon qu'elle est antérieure à la création de l'homme; sur leur condition après la chute, sinon qu'ils sont les ennemis de l'homme, qu'ils portent au mal et qu'ils sont obstinés dans leur malice, sur la nature de leur peine, sinon qu'ils sont destinés à l'enfer éternel. Les sentiments des théologiens, que nous avons exposés plus haut, sur les points non contenus dans la révélation, sont plus ou moins probables et n'ont jamais été sanctionnés par l'autorité de l'Église. Les docteurs ne se sont pas crus liés par les opinions de leurs devanciers; ils les ont copieusement critiquées, cher-

chant à préciser davantage les points laissés à leur libre discussion.

Hagen, *Der Teufel im Licht der Glaubensquellen*, 1899; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1035.

E. MANGENOT.

DÉMONIAQUES. — I. Définition. II. Existence. III. Cause. IV. Responsabilité des démoniaques.

I. DÉFINITION. — On appelle démoniaques les personnes dont le corps, par une permission de Dieu, est livré, plus ou moins complètement, à l'influence malfaisante du démon. L'Écriture les désigne sous le nom de δαιμονιζόμενοι, ou de δαιμονισθέντες, *a dæmonio vexati*, δαιμόνια ἔχοντες, *dæmonia habentes*, σεληνιαζόμενοι, *lunatici*.

Cette influence du démon sur les possédés n'est pas simplement indirecte ou morale, comme, par exemple, dans les tentations, même les plus fortes; elle est une action directe et physique, exercée par les esprits de ténèbres sur les organes corporels du malheureux soumis à leur empire. Il en résulte pour celui-ci un état maladif, étrange, sortant des lois ordinaires des affections morbides, quoique souvent accompagné de phénomènes d'ordre purement naturel que le démon détermine en lui, simultanément avec ceux qui dépassent la sphère propre aux agents physiques. Ces phénomènes sont habituellement une surexcitation générale et profonde de tout le système nerveux; l'épilepsie, Matth., IV, 24; Marc., III, 11; Luc., VI, 18; ou bien des paralysies locales, Luc., XIII, 11, 16, causant le mutisme, la cécité ou la surdité, bien que les organes des sens persistent dans leur intégrité native, Matth., IX, 32; XII, 22; Marc., IX, 24; et d'autres maladies de diverses formes. Matth., VIII, 16; XV, 22; Marc., I, 32, 34, 39; VII, 25; Luc., IV, 41; VII, 21; VIII, 2.

D'autres fois, au contraire, le démon communique à sa victime un accroissement extraordinaire de force musculaire. Le malheureux entre en fureur, au point d'écumer de rage, de grincer des dents, de pousser des cris épouvantables, de se précipiter dans l'eau ou dans le feu. Il devient alors redoutable pour ceux qui l'approchent, brise, comme des fétus de paille, les chaînes de fer dont on veut le lier; et, s'il ne peut atteindre les autres, tourne sa fureur contre lui-même, se déchirant avec ses ongles, et se meurtrissant avec les pierres du chemin. Matth., VIII, 28, 32; XVII, 14; Marc., V, 2, 4, 13; IX, 16, 17; Luc., VIII, 27, 29, 33; IX, 39; Act., XIX, 13-16.

Cette action troublante et bouleversante du démon sur les organes corporels se continue dans les facultés mixtes, comme l'imagination, la mémoire, la sensibilité. Elle s'étend même plus loin et plus haut dans l'être humain, car elle a sa répercussion jusque dans l'intelligence. Les opérations intellectuelles présentent parfois un tel caractère d'incohérence, que les démoniaques paraissent frappés d'aliénation mentale. Il n'est pas rare aussi de voir se produire, dans le domaine de l'esprit, un phénomène analogue à celui qui se passe dans le corps et ses organes. De même que le démon, au lieu de paralyser les énergies corporelles du démoniaque, en augmente parfois la puissance; de même, au lieu de diminuer ses lumières naturelles, il communique à son intelligence des connaissances qui dépassent de beaucoup sa portée. Matth., VIII, 29; Marc., I, 24, 34; III, 2; V, 7; Luc., IV, 34-41; VIII, 28; Act., XVI, 16, 18.

Les démoniaques peuvent être sous l'influence non seulement d'un démon, mais de plusieurs, en même temps; et parfois d'un si grand nombre qu'ils s'appellent eux-mêmes légion. Matth., XII, 43, 45; Marc., V, 9; XVI, 9; Luc., VIII, 30; XI, 24-26.

II. EXISTENCE. — L'Ancien Testament ne fait pas mention explicite des démoniaques; il parle seulement du pouvoir qu'ont les esprits malins d'exercer sur les malheureux, dont ils s'emparent, une action néfaste, malfaisante et tyrannique. Il raconte, par exemple, comment l'esprit mauvais se précipitait sur le roi Saül, l'agitait d'une façon affreuse et le rendait farouche et sanguinaire. I Reg., XVI, 14-16; XIX, 9. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VIII, 2; XI, 2.

Au temps de Notre-Seigneur, les démoniaques étaient fort nombreux, en Palestine, voir col. 331, et ils paraissent l'avoir été beaucoup plus que dans toute autre période de l'histoire. Il en fut ainsi, soit parce que la dépravation païenne avait pénétré jusqu'au sein du peuple de Dieu; soit parce que c'était le moment d'une lutte décisive et sans merci entre le bien et le mal. La puissance céleste qui se manifestait si clairement dans les actes de Jésus, provoqua, de la part des anges tombés, une recrudescence de haine et de rage. De même que Dieu, par l'incarnation, se rendait visible et habitait parmi les hommes, Baruch, III, 38; Joa., I, 14; ainsi le démon affirmait davantage son existence et son pouvoir, essayant, lui aussi, d'habiter d'une façon plus visible et comme tangible dans l'humanité. Le contraste entre la miséricorde de Dieu et la malice de Satan, poursuivant de sa haine jalouse l'homme que Dieu voulait sauver, s'accentuait ainsi davantage. Marc., V, 19. Cet antagonisme violent était nécessaire, afin que la victoire du Sauveur sur les puissances infernales fût plus éclatante. Cf. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, in-8°, Leipzig, 1861, p. 305.

Depuis l'établissement de l'Église, le nombre des démoniaques a, de beaucoup, diminué dans les nations devenues chrétiennes. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-4°, Paris, 1889, p. 312. Par le baptême et les autres sacrements, les fidèles sont préservés de ces atteintes sensibles du démon. Il a perdu de son empire, même sur ceux qui, ayant été baptisés, vivent cependant d'une manière peu conforme à la foi de leur baptême. Membres de l'Église, quoique membres morts, ils trouvent dans cette union, pourtant si imparfaite, au corps mystique du Christ, un secours souvent suffisant pour que le démon ne puisse s'emparer d'eux, comme il l'aurait fait, s'ils étaient païens.

Néanmoins, non seulement dans les régions qui n'ont pas reçu l'Évangile, mais aussi dans celles où l'Église est établie, des démoniaques se rencontrent encore. Leur nombre augmente en proportion du degré de l'apostasie des nations qui, autrefois catholiques, abandonnent peu à peu la foi, et retournent au paganisme théorique et pratique.

On a tenté, de nos jours, au nom du progrès des sciences médicales et des sciences connexes, de nier l'existence des démoniaques. Dans leur état si étrange, on n'a voulu voir que des affections morbides spéciales, surtout des maladies nerveuses, d'origine toute naturelle. Cf. Richet, *Les démoniaques d'aujourd'hui et d'autrefois*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 janvier, 1er et 15 février 1880; Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, in-8°, Paris, 1880; Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux, faites à la Salpêtrière, recueillies et publiées par le docteur Bourneville*, in-8°, Paris, 1880; Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art*, in-8°, Paris, 1881; Bourneville et Regnard, *L'iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 in-4°, Paris, 1878-1882.

Les Juifs, a-t-on dit, attribuaient aux démons des phénomènes morbides qui n'étaient que l'effet de l'épilepsie, de l'hystérie, ou de la folie. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, c. XVI; Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1885, p. 243-244. Cette erreur leur était commune avec beaucoup d'anciens peuples, qui rendaient les génies malfaisants responsables d'une foule de maladies dont souffraient les

hommes. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 3 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 683, 780. Chez les Grecs, d'ailleurs, le mot δαιμονᾶν, avoir un démon, signifiait simplement divaguer, être fou. Cf. Euripide, *Phœnic.,* 888; Plutarque, *Marcel.,* 23; Lélut, *Du démon de Socrate,* in-8°, Paris, 1856. C'est dans ce sens que les Juifs accusèrent Jésus d'avoir un démon, et, par suite, de ne savoir ni ce qu'il disait, ni ce qu'il faisait. Matth., XI, 18; Joa., VIII, 48, 52; X, 20.

Les apôtres, ajoute-t-on, auraient partagé l'erreur des Juifs, alors si répandue; et Notre-Seigneur, en délivrant les malades de leurs infirmités, se serait, dans la manière de s'exprimer, conformé à l'erreur de son temps. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* in-4°, Leipzig, 1833, p. 191. Il n'est pas admissible que Notre-Seigneur, par son langage, ait voulu confirmer une erreur. Il l'aurait combattue, au contraire, tout en guérissant les malades, comme il le fit à propos de l'aveugle-né. Ses apôtres croyaient que cette cécité était une punition des péchés des parents, ou même de ceux que l'aveugle aurait commis avant sa naissance, ou pendant sa vie présente, et que Dieu aurait punis par anticipation. Les Juifs pensaient, en effet, que tout mal physique était un châtiment, comme l'avaient dit à Job les amis venus pour le consoler. Cf. Exod., XX, 5; Deut., V, 9. Notre-Seigneur détrompa ses apôtres au sujet de l'aveugle-né. Joa., IX, 1-8. Comment ne l'aurait-il pas fait pour une erreur plus préjudiciable encore? Non seulement il ne chercha point à modifier cette croyance des apôtres à l'existence des démoniaques, mais il la fortifia par son enseignement. Bien plus, il leur communiqua le pouvoir de guérir ces étranges malades, en chassant eux-mêmes les démons. Matth., X, 1; XII, 27, 43, 45; XV, 22; XVII, 15-20; Marc., V, 9; VI, 7; VII, 25; IX, 27 sq.; XVI, 17; Luc., IV, 33; VIII, 27; IX, 1, 40; X, 17, 20. Ils ont exercé aussi ce pouvoir après l'ascension. Voir col. 334.

Le démon, il est vrai, peut causer dans l'homme des désordres organiques desquels résultent des maladies qui ne dépassent pas l'ordre naturel. Job, II, 7 sq. Mais il peut faire davantage. De nombreux exemples prouvent que les évangélistes distinguaient très bien entre les maladies simplement naturelles, susceptibles d'être produites indifféremment par les agents physiques, ou par les agents supérieurs à la nature; et les effets extraordinaires et autrement surprenants qui ne pouvaient être que la suite de l'intervention des démons. Matth., IV, 24; VIII, 14-17; XII, 9-14; XV, 28; Marc., III, 10, 11; Luc., VI, 18; IX, 43. Tout muet, tout homme sourd, tout épileptique n'est pas pour eux un démoniaque. Leur était-il possible de concevoir comme purement naturelle, une maladie qui, au moment de la guérison, projette violemment à terre celui qu'elle abandonne, et le laisse comme pour mort sur le sol? Marc., IX, 25; Luc., IV, 35; ou bien celle qui d'un malade passe dans un troupeau d'animaux, et les précipite dans un lac, où ils sont noyés, comme il arriva pour les deux démoniaques du pays des Géraséniens? Matth., VIII, 28-34. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. XLIV, a. 1, ad 4um. Aussi saint Matthieu, dans les malades que Notre-Seigneur guérissait, distingue-t-il très clairement les démoniaques des paralytiques et des lunatiques, ou épileptiques. Cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 5 in-8°, Paris, 1891, t. V, p. 386 sq.

La croyance des évangélistes aux démoniaques se retrouve dans les saints Pères. Très souvent ils affirment que les démoniaques existaient, à leur époque, parmi les païens. Cf. Tertullien, *Apolog.,* c. XXIII, *P. L.,* t. I, col. 413; Minucius Félix, *Octavius,* c. XXVII, *P. L.,* t. III, col. 323; S. Cyprien, *Adversus Demetrianum,* c. XV, *P. L.,* t. IV, col. 574 sq.; Lactance, *Divin. instit.,* l. II, c. XVI; l. V, c. XXIII, *P. L.,* t. VI, col. 355; S. Jérôme, *Adversus Vigilant.,* c. X, *P. L.,* t. XXIII, col. 348; S. Justin, *Apol.,* I, 18; *Dialog. cum Tryph.,* n. 85, *P. G.,* t. VI, col. 355, 676; S. Irénée, *Contra hær.,* l. II, c. VI, n. 2; c. XXXII, n. 4, *P. G.,* t. VII, col. 725, 829; Origène, *In Num.,* homil. XVI, *P. G.,* t. XII, col. 690; Eusèbe, *Præp. evangel.,* l. IV, c. I sq.; l. XIV, c. X, *P. G.,* t. XXI, col. 229, 309; S. Athanase, *De incarnatione Verbi,* n. 46 sq., *P. G.,* t. XXV, col. 178 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* IV, 13; X, 19, *P. G.,* t. XXXIII, col. 472, 685; S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Os.,* c. IV, *P. G.,* t. LXXI, col. 130; *Quæstiones ad orthodoxos,* q. XL, *P. G.,* t. VI, col. 1285.

L'objection faite au nom des progrès des sciences médicales tombe d'elle-même, si l'on considère attentivement les faits allégués. L'ignorance a parfois confondu des cas pathologiques mal étudiés, ou mal connus, avec des possessions démoniaques. Il est faux, cependant, que l'on puisse toujours confondre celles-ci avec des affections simplement morbides. Les maladies mentales, pas plus que l'hystérie ou l'état hypnotique, ne peuvent soustraire un individu aux lois du monde physique, ni lui communiquer des lumières intellectuelles ou des forces musculaires ne présentant aucun rapport avec celles qu'il avait dans son état normal. On ne peut nier, en outre, que, de nos jours encore, l'hystérie, l'aliénation mentale, et autres maladies, ne soient accompagnées de faits vraiment extraordinaires qu'on ne saurait rattacher au domaine strictement scientifique. Ces cas, qui déroutent la science impuissante à les guérir, et ne peuvent s'expliquer par le seul jeu des agents physiques, semblent bien dus à l'intervention de causes supérieures à la nature. De plus, comme il s'y révèle une action malfaisante et souvent immorale, on ne saurait les faire remonter jusqu'à Dieu ou à ses anges. Il faut donc y voir l'influence des démons; et ces prétendus malades, sont, bien des fois, de vrais démoniaques. Cf. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* in-4°, Paris, 1889, col. 778 sq., 2515-2541; Hélot, *Névroses et possessions diaboliques,* in-8°, Paris, 1898.

III. Cause. — La permission donnée par Dieu au démon de s'emparer ainsi des organes corporels et des facultés spirituelles d'une créature humaine, est parfois la punition de certains péchés graves commis par les possédés, en particulier des péchés de la chair. Il n'en est pas cependant toujours ainsi. Un démoniaque n'est pas nécessairement coupable. Quelquefois, Dieu permet cet état, comme il permet certaines maladies, pour en tirer sa gloire par l'intervention ostensible de sa toute-puissance, Joa., IX, 1-8, ou pour éprouver les possédés eux-mêmes.

L'Évangile nous présente l'exemple de démoniaques gémissant sur leur triste état, dont ils se rendaient suffisamment compte pour désirer leur guérison. Il leur restait, en effet, des intervalles de lucidité et de liberté morale. Ils allaient alors demander à Notre-Seigneur de les délivrer. Mais, dès qu'ils s'approchaient du Fils de Dieu, les démons qui les possédaient, entraient en fureur, ne voulant pas lâcher leur proie. Ces malheureux semblaient alors soumis, en même temps, à deux forces contraires: l'une qui les attirait vers Jésus; l'autre qui les en repoussait violemment. C'est à ces moments surtout qu'ils semblaient être des fous furieux, et devenaient dangereux pour ceux qui les entouraient. S'ils ne pouvaient les atteindre, ils tournaient contre eux-mêmes leur propre fureur, se déchirant et se meurtrissant les chairs. Après des paroles de supplications adressées au Messie, suivaient, sans transition, des injures et des cris de haine, ou des reproches tels que ceux-ci: « Qu'y a-t-il de commun entre toi et nous? — Pourquoi viens-tu avant l'heure nous tourmenter? » Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., VIII, 28.

IV. Responsabilité des démoniaques. — Malgré le trouble apporté par la présence du démon dans les opérations intellectuelles des démoniaques, ceux-ci gardent parfois, en tout ou en partie, le pouvoir de résister aux suggestions diaboliques. Ils restent, alors, devant Dieu, responsables de leurs actes, dans la mesure où leur liberté morale demeure. Mais si leur corps échappe totalement, par intervalles, à l'empire de leur âme, ils ne portent plus évidemment la responsabilité d'actes qui ne sont pas leur œuvre, et qu'ils ne peuvent nullement empêcher. Cette irresponsabilité persiste, autant que dure en eux cette perturbation profonde qui leur enlève l'usage de la liberté. L'homme n'est plus alors qu'un instrument inerte, sous le pouvoir absolu de l'esprit mauvais qui le possède et s'en sert.

Chose digne de remarque, en effet. Si le démon peut s'emparer du corps des démoniaques, au point de les soustraire parfois plus ou moins aux lois physiques, par exemple à celle de la pesanteur, ou de leur communiquer une vigueur extraordinaire ; il ne peut pas, cependant, à proprement parler, s'emparer de leur âme, et pénétrer en elle contrairement à leur volonté. C'est là un privilège de Dieu exclusivement. Cf. S. Augustin, *De spiritu et anima*, 27; *De ecclesiasticis dogmatibus*, 50, *P. L.*, t. xl, col. 799; t. xlii, col. 1221; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. VIII, q. i, a. 5, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia, q. cxiv, a. 1-3. Il ne peut donc se servir de la liberté humaine, comme il se sert des organes corporels, pour les faire agir à sa guise. Tous les moyens qu'il est capable de mettre en jeu, pour amener les démoniaques à vouloir ce qu'il veut lui-même, sont la crainte, la terreur, la fascination produite dans leur esprit par cette puissance extraordinaire dont ces malheureux constatent les effets, dans leur propre corps. Leur responsabilité, quand elle subsiste, est fortement diminuée par ces circonstances atténuantes. C'est pour ce motif sans doute que l'on voit si souvent dans l'Évangile Notre-Seigneur adresser de vifs reproches aux démons qu'il chasse, et n'avoir que des paroles de compassion pour les démoniaques eux-mêmes. Cf. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, part. III, c. x, § 9, 10, 3 in-8o, Paris, 1895, t. iii, p. 207 sq. Voir Possession.

P. Thyrée, *De dæmoniacis*, in-4°, Cologne, 1594; in-8°, Lyon, 1699; De Bérulle, *Traité des énergumènes*, in-4°, Paris, 1657; *Acta sanctorum*, t. vi maii, p. 491 sq., 609, et passim; t. vii, p. 761; Esquirol, *Maladies mentales*, 2 in-8°, Paris, 1838; Braid, *Neurypnology or the rationale of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism*, in-8°, Londres, 1843 ; Calmeil, *De la folie*, 2 in-8°, Paris, 1845; Briquet, *Traité de l'hystérie*, in-8°, Paris, 1847; Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, 2 in-8°, Paris, 1850; Sandras et Bourguignon, *Traité pratique des maladies nerveuses*, 2 in-8°, Paris, 1860; Bouchut, *Nervosisme*, in-8°, Paris, 1860; Brière de Boismont, *Des hallucinations*, in-8°, Paris, 1862; Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 4 in-8°, Paris, 1862; Pailloux, *Le magnétisme, le spiritisme et la possession*, in-12, Paris, 1863; Bizouart, *Des rapports de l'homme avec les démons*, 6 in-8°, Paris, 1863-1864; Smith, *Dictionary of the Bible*, v° Demoniacs, 3 in-8°, Londres, 1863, t. i, p. 425-427; De Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations diverses*, 6 in-8°, Paris, 1863-1868; Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1874; Ritti, *Théorie physiologique des hallucinations*, in-8°, Paris, 1874; Dagonet, *Nouveau traité élémentaire et pratique des maladies mentales*, in-8°, Paris, 1876; Lindsay, *Cyclopædia of biblical literature*, v° *Demoniacs*, 3 in-8°, Édimbourg, 1877, t. i, p. 661-664; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, part. II, c. ii, a. 2, th. lxiii, in-8°, Rome, 1878, p. 473-479; de Bonniot, *Le miracle et les sciences médicales*, in-12, Paris, 1879; Mazzella, *De Deo creante*, disp. II, a. 9, n. 469-474, 486-490, in-8°, Rome, 1880, p. 326-328, 337-441; Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux, faites à la Salpêtrière, recueillies et publiées par le docteur Bourneville*, in-8°, Paris, 1880; Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, in-8°, Paris, 1880; Richet, *Les démoniaques d'aujourd'hui et les démoniaques d'autrefois*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 janvier, 1er et 15 février 1880; Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art*, in-8°, Paris, 1881; Bourneville et Regnard, *L'iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 in-4°, Paris, 1878-1882; Petit, *Une épidémie d'hystéro-démonopathie à Verzegnis*, dans la *Revue scientifique*, avril 1880; Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses*, in-8°, Paris, 1883; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, in-4°, Paris, 1889, col. 778 sq., 2515-2541; Féré, *Les épilepsies et les épileptiques*, in-8°, Paris, 1890; Nevins, *Possession and allied themes being an inductive Study of Phenomena of our own Times*, in-8°, New-York, 1895; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, part. III, c. ix-x, 3 in-8°, Paris, 1895, t. iii, p. 175-233; Voisin, *L'épilepsie*, in-8°, Paris, 1897; Hélot, *Névroses et possessions diaboliques*, in-8°, Paris, 1898; Sollier, *Genèse et nature de l'hystérie*, 2 in-8°, Paris, 1897; Janet, *Névroses et idées fixes*, 2 in-8°, Paris, 1898; Maurice de Fleury, *Introduction à la médecine de l'esprit*, in-8°, Paris, 1898; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. *De Deo creante et elevante*, sect. v, a. 2, n. 414, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. iii, p. 220; Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, l. IV, c. i, § 2, *Les anges et les démons*, 2 in-8°, Paris, 1905, t. ii, p. 61 sq., 63-67; H. Laehr, *Die Dämonischen des N. T.*, Leipzig, 1894.

T. Ortolan.

DENIFLE Joseph, né à Imst, village de l'Oberinntal, en Tyrol, le 16 janvier 1844, fit ses premières études au gymnase de Brixen. En 1861, il prend l'habit dominicain au couvent de Gratz et change son nom de Joseph en celui de Heinrich, en mémoire de Henri Suso, un des grands mystiques de l'ordre. Il étudie la philosophie et la théologie dans l'ordre, à Gratz, d'abord, puis à Rome et à Saint-Maximin, près de Marseille. Ordonné en 1866, il continue ses études jusqu'en 1870. Vers cette époque, il devint professeur de philosophie au couvent de Gratz : il y demeura pendant dix ans. Pendant cette période, le P. Denifle s'adonna à la prédication à Gratz et dans d'autres grandes villes d'Autriche. Un premier livre fut le résultat de ces prédications : *Die katholische Kirche und das Ziel der Menscheit*, Gratz, 1872; 2e édit., in-8o, Gratz, 1906. En 1880, le P. Denifle est appelé à Rome auprès du général de l'ordre, en qualité de *socius*. Au cours de l'hiver 1882-1883, il se rend en Espagne pour y rechercher les manuscrits des œuvres de saint Thomas d'Aquin, en vue de la réédition que venait de décider Léon XIII. Il profite de ce voyage pour poursuivre ses travaux personnels. En 1883, à la recommandation du cardinal Hergenröther, il fut nommé sous-archiviste aux Archives secrètes du Vatican. A partir de ce moment l'histoire de la vie du P. Denifle se confond avec celle de son activité littéraire. Ses travaux lui procurèrent de nombreux séjours en France, en particulier à Paris où il séjourna plus de 40 fois. Les qualités de cœur du P. Denifle lui avaient assuré partout de précieuses amitiés. Durant sa vie les plus honorables distinctions lui étaient venues de nombreux corps savants des différents pays de l'Europe. Le P. Denifle fut un vigoureux polémiste, parfois même son ardent amour de la vérité lui fit dépasser la mesure dans ses critiques à ses contradicteurs. Il mourut le 10 juin 1905, à Munich, d'une attaque d'apoplexie et fut enterré dans la crypte de la basilique de Saint-Boniface.

Nous n'indiquerons ici que celles des œuvres du P. Denifle qui ont rapport à la théologie. Bien que ses recherches fussent surtout d'ordre historique, il n'en est guère pourtant où des questions théologiques de la plus haute importance n'aient été touchées. Au point de vue surtout des sources de l'histoire de la théologie médiévale, l'œuvre du P. Denifle s'impose par la richesse et la sûreté de ses renseignements. Nous grouperons les ouvrages se rapportant à un même sujet, sans entrer dans le détail des nombreuses polémiques se rapportant à ces divers ouvrages :

1o *Sources de la théologie médiévale; étude des institutions.* — Le centre des études théologiques au moyen âge étant l'université, d'où procèdent tout le mouvement théologique et la vie ecclésiastique, le

P. Denifle s'adonna d'une façon spéciale à l'étude de ces institutions. On a de lui : 1. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, t. I, *Die Entstehung der Universitäten*, in-8°, Berlin, 1885. Dans la pensée de l'auteur, l'ouvrage devait comprendre 4 volumes. Seul, le premier parut; dans les 3 autres, il devait traiter en particulier de l'université de Paris. — 2. Le plus important pour l'étude de la vie théologique est l'ouvrage publié en collaboration avec Émile Chatelain : *Chartularium universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium*, 4 in-8°, Paris, 1889, t. I (de 1200 à 1286); 1891, t. II (de 1286 à 1350); 1894, t. III (de 1350 à 1384); 1897, t. IV (de 1384 à 1452). Comme complément au cartulaire, les deux collaborateurs publièrent l'*Auctarium chartularii universitatis Parisiensis*, Paris, 1894, t. I; 1897, t. II. Ces deux volumes contiennent le *Liber procuratorum nationis Anglicanæ* (*Alemaniæ*), de 1333 à 1466. Le cartulaire présente aux érudits de la théologie médiévale deux classes de renseignements précieux : l'une regarde l'histoire de l'institution elle-même et de son développement; l'autre, surtout constituée par les notes très abondantes des éditeurs, renferme à peu près sur chaque personnage de cette période des données érudites très complètes. — 3. Intéresse aussi l'étude des sources de l'histoire de la théologie médiévale l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, revue fondée en 1885, en collaboration avec le P. Ehrle, S. J. Elle comprend 7 vol. Dans les 6 premiers, le P. Denifle a publié : *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner « theologia » von Mitte des 12 Jahrhunderts*, 1885, t. I, p. 402-469, 584-624; *Die Sentenzen Hugos von St. Victor*, 1887, t. III, p. 634-640; *Ursprung der Historia des Nemo*, 1888, t. IV, p. 330-348. — 4. Concernant les théologiens du moyen âge, le P. Denifle avait réuni une quantité de documents précieux : *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, 1886, t. II, p. 365-248; *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Karmelitenordens im 13 und 14 Jahrhundert*, 1880, t. V, p. 365-386; *Quellen zur Disputation Pablo's Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona*, 1263, dans *Historisches Jahrbuch*, 1887, p. 225-244.

2° *Études sur la théologie mystique au moyen âge*. — Le P. Denifle ne cessa jamais de s'occuper de ces études par lesquelles il avait débuté. 1. *Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel*, dans *Historisch-politische Blätter*, 1875, t. LXXV, p. 17 sq., 93 sq., 245 sq., 340 sq.; sur le même sujet, *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberland*, dans *Zeitschrift für deutscher Alterthum und deutsche Litteratur*, 1880, t. XXIV; 1881, t. XXV. — 2. Une autre série très importante sur les mystiques dominicains : *a*) Henri Suso, *Die Schriften des sel. Heinrich Seuse*, t. I, *Deutsche Schriften*, 3 parties, in-8°, Munich, 1880; *b*) Jean Tauler, *Das Buch von geistlicher Armuth, bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, Munich, 1877; *c*) Maître Eckhart, *Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozess*, dans *Zeitschrift für deutscher Alterthum*, 1885, t. XXIX, p. 259 sq.; *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, dans *Archiv*, 1886, t. II, p. 417-652; *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckharts in Cues*, dans *Archiv*, t. II, p. 673 sq.; *Die Heimath Meister Eckharts*, dans *Archiv*, 1889, t. V, p. 349 sq.

Le P. Denifle fit aussi dans l'*Archiv*, 1888, t. IV, p. 263-311, 471-601, une étude importante : *Die Handschriften der Bibelcorrektorien des 13 Jahrhunderts*.

3° *Controverse théologique*. — Nous plaçons sous cette dénomination le dernier grand ouvrage du P. Denifle : *Luther und Luthertum in der erster Entwicklung quellenmässig dargestellt*. L'ouvrage comprend 3 parties formant le t. I : Ire partie, in-8°, Mayence, 1904; 2e édit., 1904; IIe partie, 2e édit., Weiss, 1905; IIIe partie, 2e édit., Weiss, 1906. Une traduction italienne de la 2e édition allemande a été entreprise par Mgr Mercati, Rome, 1905. Ce n'est pas une biographie de Luther, mais plutôt une étude sur la déformation systématique de certaines idées théologiques dans la psychologie de Luther. La Ire partie est consacrée à la critique du célèbre ouvrage de Luther, *De votis monasticis judicium*. Le P. Denifle s'applique à bien caractériser la position de Luther par rapport à la théorie des vœux de religion, spécialement de la chasteté. A la doctrine de Luther, il oppose celle de saint Thomas d'Aquin sur la vie parfaite et les conseils évangéliques. Cette étude est des plus importantes pour bien comprendre les idées qui ont dominé toute la théologie protestante depuis Luther. Le P. Denifle lui-même a intitulé la IIe partie : *Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter*. L'auteur y donne l'interprétation jusqu'à Luther du passage de saint Paul : *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*, Rom., I, 17, et de la justification, en 66 grands extraits de l'Ambrosiaster et des autres commentateurs occidentaux de l'Épître aux Romains jusqu'à Luther. C'est un des plus beaux spécimens d'étude de théologie positive. La IIIe partie est constituée par l'étude des conséquences de ses doctrines dans la psychologie de Luther. Ce dernier ouvrage souleva contre son auteur une polémique très vive de la part des protestants, surtout de Harnack et de Seeberg. Le P. Denifle leur répondit dans une brochure importante : *Luther in rationalisticher und christlicher Beleuchtung, Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg*, Mayence, 1904; cf. aussi *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, p. 405 sq. Enfin le P. Weiss, O. P., a publié sur les notes du P. Denifle et comme complément de son ouvrage : *Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende*, in-8°, Mayence, 1906.

Mgr J. P. Kirsch, *Le R. P. Henri Suso Denifle, notice biographique et bibliographique* (extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1905, t. VI, p. 3 sq.); Herman Grauert, *P. Heinrich Denifle, O. Pr. Ein Wort zum Gedachtnis und zum Frieden. Ein Beitrag auch zum Luther-Streit*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1906; Dr. Martin Grabmann, *Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit*, in-8°, Mayence, 1905. Voir aussi les diverses études faites en de nombreux périodiques à l'époque de sa mort.

R. Coulon.

DÉNISOV André et Siméon, frères, les plus féconds écrivains du raskol russe et les initiateurs de sa théologie scientifique. André, l'aîné des deux frères, naquit en 1664 à Povienetz, gouvernement d'Olonetz, et Siméon en 1682. Leur père, Denis Evstaphiev, descendait de la noble famille des princes Mychetsky. Dans son enfance, André assista aux épisodes de la terrible persécution que le gouvernement russe avait inaugurée contre les partisans du raskol. Ceux-ci, traqués comme des bêtes fauves, étaient obligés de se cacher dans des forêts impénétrables, toujours exposés au danger, si on les découvrait, de périr sur le bûcher, ou d'être envoyés en Sibérie. Dans leur farouche mysticisme et dans l'attente prochaine de l'Antéchrist, beaucoup de ces fanatiques se donnaient la mort. Ces circonstances influèrent sur l'âme du jeune André Dénisov, naturellement portée au mysticisme. Le diacre Ignace du monastère de Solovetz lui inspira sa haine contre la réforme liturgique du patriarche Nikon, et son enthousiasme ardent pour le raskol. En 1691, à l'insu de ses parents, il quitta la maison paternelle et se retira au monastère de Saroozero, fondé par Ignace. Le monastère se trouvait alors sous la direction de Daniel Vikouline, qui frappé par l'érudition et le zèle d'André Dénisov, l'engagea à fonder avec lui l'ermitage de Vyg sur le

fleuve du même nom, dans la Poméranie russe. Cet ermitage, connu sous le nom de *Vygovskaia pustyna*, devint célèbre dans l'histoire du raskol russe. André y acquit bientôt une si grande influence qu'en 1703 Daniel lui-même le pria de prendre sur lui le gouvernement de la nouvelle communauté. Pour défendre avec plus de succès le raskol sur le terrain théologique, il fréquenta incognito les cours de l'Académie ecclésiastique de Kiev, où enseignait alors Théophane Prokopovitch. L'ancienne littérature russe lui était très familière, et il s'en servait habilement pour défendre les croyances du raskol. Il avait des attaches même à la cour du tsar, et on assure qu'il était en relations avec la tsarine Sophie. Grâce à son influence, un ukase de Pierre le Grand, du 7 septembre 1705, sanctionna l'autonomie de l'ermitage de Vyg et reconnut officiellement la communauté qui y était établie. En 1697, il avait été rejoint à Vyg par son père et ses frères Siméon et Ivan. Il s'y adonnait aux pratiques les plus rudes de l'ascétisme et à l'étude. Il y fonda une école de peinture religieuse et une école de calligraphes, chargés de copier les œuvres polémistes des raskolniks, que le gouvernement défendait d'imprimer. Leur attachement au raskol était si grand que Siméon ne céda pas à quatre années de prison (1713-1716) subies à Novgorod et résista énergiquement à toutes les tentatives du métropolite de cette ville pour le gagner à l'Église officielle. André mourut au mois de février 1730, et la communauté de Vyg lui donna comme successeur Siméon. Ce dernier s'appliqua à parachever l'œuvre de son frère, à organiser intérieurement l'ermitage de Vyg, et à le défendre contre l'hostilité de l'Église orthodoxe. Sa mort eut lieu en 1741.

Le bibliographe du raskol russe, Paul Lioubopytny, mentionne 119 ouvrages de polémique théologique et liturgique et d'ascétisme, sortis de la plume d'André Dénisov. Le plus important sans contredit est intitulé : *Pomorskie Otviety* (*Réponses de la Poméranie*). Les raskolniks le considèrent comme le livre fondamental de leurs croyances. Le saint synode avait suggéré à André la composition de ce livre. En 1722, se présenta à Vyg le hiéromoine Néophyte, chargé par le saint synode de montrer aux raskolniks de ce monastère la fausseté de leurs doctrines. Néophyte rédigea un recueil de 106 questions touchant les points controversés entre l'Église orthodoxe et le raskol, et demanda aux moines de Vyg d'y répondre. André se mit à l'œuvre, avec l'aide de ses frères, et en quelques mois il composa les *Pomorskie Otviety*, l'apologie la plus complète et la plus savante du raskol sous le rapport théologique, archéologique et historique. A en croire les raskolniks, le succès fut complet. Néophyte ne fut pas capable de réfuter les arguments de ses adversaires. Il quitta Vyg à la dérobée, et ne se décida à répondre qu'après un silence de vingt ans. Son *Oblitchenie* (*Réfutation*) de l'ouvrage d'André Dénisov proposait la violence comme le seul moyen d'amener à résipiscence les adhérents du raskol. Les *Pomorskie Otviety* avaient réussi à changer la tactique de l'Église officielle, qui, battue sur le terrain doctrinal, cherchait sa revanche en prêchant la persécution. Il fallut attendre presque deux siècles pour que l'archimandrite Paul le Prussien († 27 avril 1895), converti du raskol à l'Église officielle, publiât ses *Remarques sur les Pomorskie Otviety : Zamietchaniia na knigu pomorskikh otvietov*, Moscou, 1891. L'ouvrage d'André Dénisov, qui circulait en Russie, a été publié en 1887 par les moines du monastère Manouïlevsky-Nikolsky en Roumanie.

On doit aussi à André un autre volume fameux dans l'histoire du raskol russe, *Diakonovy Otviety* (*Les réponses d'un diacre*), rédigées sur les instances des raskolniks de Nijny-Novgorod, qui avaient leur centre de propagande dans une skité sur les bords du fleuve Kerjenetz. Pitirim, archevêque de Novgorod (1719-1738), connu par sa cruauté contre les raskolniks, avait envoyé des missionnaires aux moines de Kerjenetz et ceux-ci s'adressèrent, pour leur répondre, à André Dénisov qui rédigea les *Diakonovy Otviety*. Cet ouvrage a été édité en 1907 comme supplément au *Staroobriadetz* de Nijny-Novgorod : *Otviety Aleksandra diakona na Kerjentzie podannyia Nijegorodskomu episkopu Pitirimu v 1819 godu*. L'éditeur l'attribue au diacre Alexandre, écrivain du raskol, mais il déclare lui-même que la question d'auteur n'est pas tranchée.

Les autres écrits d'André Dénisov sont des traités de polémique contre les orthodoxes, ou des monographies historiques concernant le raskol, ou des sermons et des exhortations ascétiques.

Siméon, d'après Lioubopytny, est l'auteur de 47 ouvrages d'apologie du raskol. Les plus importants sont le *Vinograd* ou *Vertograd* (*La vigne russe*) et l'*Histoire des pères et des martyrs du monastère de Solovetz*. On y trouve les biographies, ou plutôt les panégyriques des raskolniks qui payèrent de leur vie l'attachement à leurs croyances, ou qui, par leurs écrits et leur prédication, contribuèrent à répandre le raskol. Le *Vinograd* a été publié à Moscou en 1906 : *Vinograd rosiiskii ili opisanie postradavchikh v Rossii za drevnetzerkovnoe blagotchestie*. On l'appelle aussi *Vertograd*, p. XVI. Le second a été publié dans la même ville par B. Ousov : *Istoriia o ottziekh i stradaltziekh ije za blagotchestie i sviatyia tzerkovnyia zakony i predaniia v nastoiachtchaia vremena velikoduchno postradacha*, Moscou, 1907.

Tchistovitch, *Vygovskaia raskonitchelskaia pustyna v pervoi polovinie XVIII stolietiia*, dans les *Tchteniia* de la Société d'histoire et d'antiquités russes, Moscou, 1859, t. III, p. 161; Philippov, *Istoriia vygovskoi staroobriadtcheskoi pustyni*, Saint-Pétersbourg, 1862, p. 139-151; *Bibliotheka dliia Tchteniia*, 1864, t. XXXI, p. 1-32; N. Barsov, *Bratiia Andrei i Semen Denisovy; epizod iz istorii russkago raskola*, *Pravoslavnoe Obozrienie*, 1865, t. XVIII, p. 55-91, 232-247, 412-438, 514-528; E. Barsov, *Semen Denisov Vtorouchine, predvoditel russkago raskola XVIII vieka*, *Trudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1866, t. I, p. 174-230; t. II, p. 168-230, 285-304; t. III, p. 570-588; Id., *Andrei Denisov Vtorouchine, kak vygoretzkii propoviednik : materialy dlia istorii russkago raskola, ibid.*, 1867, t. I, p. 243-262; t. II, p. 81-95; Lioubopytny, *Istoritcheskii Slovar i katalog ili Biblioteka staroviertcheskoi tzerkvi*, Moscou, 1866, p. 37-51, 169-174; Nilsky, *Semeinaia jizn v russkom raskolie*, Saint-Pétersbourg, 1869, t. I, p. 29-30; *Ulojenie bratiev Denisovykh : materialy dliia istorii pomorskago raskola, Pamiatnaia knijka Olonetzkoi gubernii za 1868-1869 god*, 5e année, Pétrozavodsk, 1869, p. 85-119; *Istoritcheskii Viestnik*, 1885, t. XXII, n. 12, p. 715; *Bratskoe Slovo*, Moscou, 1886, t. I, p. 321; t. II, p. 777; *Pravoslavnaia bogoslovskaia Entziklopediia*, t. IV, col. 996-1001; *Russkii biographitcheskii Slovar*, litt. D, p. 514-528; *Bratia Denisovy*, dans *Izobornik narodnoi gazety*, Moscou, 1906, 1re année, n. 3-4, p. 11-13.

A. Palmieri.

DÉNONCIATION. — I. Notion et espèces. II. Droit naturel. III. Droit positif.

I. Notion et espèces. — La dénonciation est la manifestation faite à un supérieur du crime ou de la faute de l'un de ses subordonnés. Faite à un supérieur *ut patri*, uniquement ou principalement dans l'intérêt du délinquant, c'est la dénonciation *évangélique*, l'une des formes de la correction fraternelle. Voir t. III, col. 1907. Faite au supérieur *ut judici*, dans l'intérêt soit du bien public soit du dénonciateur, c'est la dénonciation *judiciaire*, la seule dont il sera ici question.

II. Droit naturel. — A quelles conditions la dénonciation sera-t-elle : 1° licite; 2° obligatoire?

1° *Licéité*. — Pour n'être pas coupable, la dénonciation doit être : 1. exacte : les faits doivent être manifestés tels qu'ils sont connus, donnés comme certains ou simplement comme probables lorsqu'ils sont tels; autrement, la dénonciation devient calomnieuse ou

téméraire; 2. motivée par des raisons suffisantes; autrement, elle serait médisance; 3. conforme, en ce qui regarde l'intention, aux règles de la charité.

2° *Obligation.* — Pour être obligatoire, la dénonciation doit être nécessaire pour arriver à une fin — bien à procurer ou mal à écarter — qu'on est tenu de chercher.

Ce principe s'applique évidemment à ceux qui par devoir d'état sont tenus de surveiller et de dénoncer les tentatives contraires au bien public; il s'applique aussi aux personnes qui n'y sont tenues qu'en vertu d'une obligation générale de charité ou de justice légale. Il vise surtout les cas d'agissements occultes, compromettant la paix de la société ou les droits des individus, comme sont, par exemple, les entreprises coupables menaçant la vie ou la fortune des particuliers, les complots contre la société ou le chef de l'État.

La dénonciation ainsi entendue ne peut être confondue avec l'odieuse pratique de la délation; elle en diffère à la fois par son but et son objet. La délation, en effet, ne cherche point le bien public et ne manifeste pas seulement ce qui peut le menacer; elle cherche avant tout à nuire à la personne dénoncée et manifeste indifféremment tout ce qui peut lui faire tort, fût-ce la chose la plus innocente et la plus légitime. Voir col. 244.

III. Droit positif. — 1° *Droit civil.* — Le droit romain distinguait la dénonciation de l'accusation. L'accusation forçait le juge à procéder contre l'accusé; mais l'accusateur était tenu de faire la preuve sous peine d'être poursuivi comme calomniateur. Le dénonciateur n'était pas tenu de prouver, mais le juge n'était point tenu de donner suite à sa dénonciation.

En France, le code pénal n'oblige plus les simples particuliers à dénoncer les crimes. La loi du 28 avril 1832 a abrogé les articles qui rendaient la dénonciation obligatoire, en particulier les art. 103-107, 136 du code pénal. Le législateur se borne à encourager la dénonciation de certaines fautes qui d'ordinaire ne peuvent se commettre par un seul homme. On encourage les coupables à dénoncer leurs complices par la promesse de ne point inquiéter ceux qui, avant toute exécution ou tentative de ces complots ou crimes et avant toutes poursuites commencées, auront fait des révélations à l'autorité administrative ou judiciaire. Code pénal, art. 108, 138 et 435. Ces dispositions suppriment le crime ou le délit de non-dénonciation, mais pour n'être plus une obligation légale, la dénonciation ne cesse pas d'être prescrite par le droit naturel dans les circonstances indiquées plus haut.

2° *Droit canon.* — La nécessité de sauvegarder dans le peuple chrétien la pureté de la foi a provoqué dans l'Église l'établissement d'une législation spéciale contre les hérétiques et les personnes suspectes d'hérésie. La règle est qu'il faut les dénoncer à l'inquisiteur ou à l'évêque. Un mois est concédé pour faire cette dénonciation. Si la personne est simplement suspecte d'hérésie, deux causes dispensent de ce devoir : la crainte fondée de quelque grave dommage; puis, d'après une opinion qui ne manque pas de probabilité, la parenté jusqu'au quatrième degré. Si l'hérésie est formelle, la raison de parenté ne suffit plus. On considère comme suspects d'hérésie ceux qui contractent mariage malgré la présence d'un empêchement dirimant ou qui donnent les sacrements sans avoir reçu l'ordination sacerdotale, ou qui s'obstinent à répéter des blasphèmes hérétiques, ou qui abusent, par des pratiques superstitieuses, de la sainte eucharistie ou des saintes huiles; ou qui ne veulent point dénoncer les hérétiques formels, ou qui font partie des sectes condamnées ou qui enfin sollicitent *ad turpia* des personnes qu'ils confessent.

Comme le remarque Lehmkuhl, *Theologia moralis*, n. 813, cette législation positive ne s'impose plus, dans les contrées où l'hérésie est impunément professée, avec la même rigueur qu'autrefois. La dénonciation resterait sans effet. Il demeure pourtant que, conformément au droit naturel, on doit dénoncer à l'autorité compétente l'hérétique qui répand en secret des erreurs et corrompt la foi des simples. S'il n'est pas possible de l'arrêter ou de l'empêcher, on pourra du moins mettre les fidèles en garde contre lui. Deux dispositions toutefois restent en pleine vigueur; elles concernent : 1. les chefs de certaines sociétés secrètes; 2. les confesseurs indignes qui sollicitent *ad turpia.*

1. *Chefs des sociétés secrètes.* — Pie IX, par la bulle *Apostolicæ sedis,* frappe d'excommunication non seulement *nomen dantes sectæ massonicæ aut carbonariæ aut aliis ejusdem generis,* mais encore *non denuntiantes occultos coryphæos et duces... donec non denuntiaverint.* Pie VII, const. *Ecclesiam,* § 10, et Léon XII, const. *Quo graviora,* § 13, obligeaient de dénoncer tous les membres des sociétés secrètes. L'excommunication aujourd'hui n'est encourue que si l'on omet de dénoncer les chefs occultes. Cette obligation subsiste relativement à ceux qui passent publiquement pour avoir un grade élevé dans ces sociétés et qui l'ont en effet, parce que la réalité ne répond pas toujours aux apparences, et si cela est, il est bon qu'on le sache. La dénonciation doit être faite à l'évêque ou à son délégué. L'excommunication est encourue quand, durant un laps de temps notable, on a négligé de dénoncer. Il suffit d'un mois pour constituer cette notable période et l'on doit compter à partir du jour où l'on connaît l'obligation de dénoncer. Cette obligation cesse toutefois, lorsque la dénonciation est complètement inutile ou si difficile qu'elle est moralement impossible. Si l'excommunication a été encourue, elle cesse ou du moins cesse d'être réservée quand la dénonciation est faite.

2. *Les confesseurs coupables de sollicitation ad turpia.* — Pie IV, par la lettre *Cum sicut nuper,* ordonnait aux inquisiteurs d'Espagne de poursuivre et de punir très rigoureusement les confesseurs coupables de ce crime. Grégoire XV, par la bulle *Universis* (10 août 1611), étendit à toute l'Église cette disposition qui d'abord n'obligeait que l'Espagne. Il ordonna d'instruire au saint tribunal les pénitents sollicités *ad turpia* de dénoncer aux inquisiteurs ou aux évêques tout prêtre séculier ou régulier *qui personas, quæcumque illæ sint, ad inhonesta sive inter se sive cum aliis quomodolibet perpetranda, in actu sacramentalis confessionis sive antea sive post, immediate, seu occasione vel prætextu confessionis etiam ipsa confessione non secuta, sive extra occasionem confessionis, in confessionario aut in loco quocumque ubi confessiones sacramentales audiuntur seu ad confessionem audiendam electo simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare vel provocare tentaverint aut cum eis illicitos et inhonestos sermones sive tractatus habuerint.* Benoît XIV, const. *Sacramentum pœnitentiæ,* confirme et précise encore les décisions de Grégoire XV en réprouvant, par une même condamnation, toute sollicitation faite *sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu, sive per scripturam aut tunc aut postea legendam.* Deux décisions du Saint-Office, l'une du 11 février 1661, l'autre du 20 février 1867, sont relatives à ces matières : la première, rappelée et confirmée par Benoît XIV, précise surtout la notion juridique de sollicitation; la seconde, le devoir de la dénonciation. Voir le texte dans Ballerini, *Opus morale theologicum,* 2e édit., t. IV, p. 582-583. Pie IX a confirmé cette discipline en frappant d'une excommunication majeure non réservée *negligentes sive culpabiliter omittentes denuntiare infra mensem confessarios sive sacerdotes a quibus sollicitati fuerint ad turpia in quibuslibet casibus expressis a... Gregorio XV... et Benedicto XIV.*

Nous indiquerons ici ce qui concerne la dénonciation proprement dite. Pour les autres questions, voir Sol-

LICITATION. La dénonciation est obligatoire *sub gravi,* tous les textes le supposent ou l'affirment. On encourt l'excommunication, lorsqu'on omet sans motif, pendant l'espace d'un mois, la dénonciation que l'on sait obligatoire et imposée sous peine de censure. Le confesseur ne peut donner l'absolution qu'après dénonciation faite ou du moins sérieusement et sincèrement promise.

Sont tenus de dénoncer tous ceux qui connaissent avec certitude le fait de la sollicitation, à moins qu'ils ne l'aient appris sous le sceau du secret, sacramentel ou non. La dénonciation est obligatoire même si la faute est ancienne, réparée par la conversion du coupable, impossible à prouver juridiquement. L'obligation cesse d'exister quand le coupable est mort, ou même, selon une opinion probable, s'il est tout près de la mort, c'est-à-dire si malade ou si vieux qu'il ne pourra jamais plus confesser. Le confesseur qui a sollicité n'est pas tenu de se dénoncer, ni ceux qui forment avec lui une seule personne morale, c'est-à-dire ses parents et ses proches au premier degré. Nul, en effet, n'est tenu de se dénoncer lui-même. Le fait d'un inconvénient très grave, conséquence certaine, inévitable et extrinsèque de la dénonciation, excuse encore de ce devoir; si pourtant le silence gardé sur la sollicitation doit provoquer un scandale public, il ne sera permis de se taire que dans le cas d'un inconvénient analogue très grave et d'ordre public. La crainte fondée de voir divulguer le secret de la dénonciation dispenserait encore du devoir de révéler.

La dénonciation régulièrement doit se faire en personne et de vive voix, sous peine de nullité. S'il est matériellement ou moralement impossible de remplir ainsi ce devoir, on en est dispensé tant que dure l'impossibilité. Mais on doit tâcher d'en rendre possible l'accomplissement, en demandant, par exemple, à l'évêque de déléguer un clerc et de l'envoyer à l'effet de recueillir la dénonciation.

L'imputation calomnieuse du crime de sollicitation est un péché dont l'absolution est réservée au pape, mais non frappé de censure.

Salmanticenses, *Theologia moralis,* tr. XXIX, c. II; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. III, n. 123; l. IV, n. 236-254; l. VI, n. 675-693; Scavini, *Theologia moralis universa,* 10e édit., t. IV, n. 181; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* Rome, 1760, art. *Denunciatio;* Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* 7e édit., Rome, 1893, n. 2304-2307, 1701, 1354, 1794, 1772 et 442; Lehmkuhl, *Theol. moralis,* 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. I, n. 811-813; t. II, n. 952, 977, 987; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, t. IV, p. 417-418; t. V, p. 580-618; t. VII, p. 250-254; les théologiens moralistes et les canonistes dans les traités *de la foi, de la pénitence et des censures.*

V. OBLET.

1. DENS Pierre, théologien belge, naquit à Boom, près d'Anvers, le 12 novembre 1690. Il fit de brillantes humanités au collège des Pères de la congrégation de l'Oratoire, à Malines. Il vint ensuite à Louvain et y suivit les cours de philosophie, à la « pédagogie du Lys ». Au concours général de 1711, auquel cent-quatre concurrents avaient pris part, il sortit « second de la première ligne », ce qui, en langage officiel de l'époque, veut dire second de toute la série. Il entra alors au « Grand-Collège », pour y commencer l'étude des sciences sacrées. Ordonné prêtre en 1715, il était, deux ans plus tard, envoyé à l'abbaye bénédictine d'Afflighem, avec mission d'initier les religieux de cette maison aux connaissances théologiques. Il n'avait encore aucun grade académique; mais, le 5 octobre 1733, il fut proclamé licencié en théologie. Certains biographes se sont trompés en rapportant cette promotion à l'année 1720 : la date que nous indiquons ici ne saurait être mise en doute, attestée qu'elle est par le manuscrit 22183, fol. 2 v., de la Bibliothèque royale de Bruxelles. C'est alors que Dens fut transféré comme professeur au séminaire de Malines. Dans ce nouveau milieu, ainsi que dans le précédent, il s'acquitta de son devoir avec autant de succès que de dévouement et d'intelligence, s'appliquant surtout à réunir et à présenter en une forme concise et claire les principes de la morale et les résolutions particulières qui en découlent. En 1729, il échangea le professorat contre la charge de pléban de Saint-Rombaut, qu'il avait obtenue au concours et avec laquelle il cumula, à partir de 1735, les fonctions d'examinateur synodal et de président du grand séminaire. Il renonça, en 1737, à son ministère de pléban, pour accepter un canonicat de l'église métropolitaine; et, la même année, il fut nommé écolâtre de Malines. Le 4 juin 1751, il était appelé, comme chanoine gradué, à l'office de pénitencier, puis, en 1754, promu à la dignité d'archiprêtre. Il mourut âgé de près de quatre-vingt-cinq ans, le 15 février 1775, et il fut inhumé dans la chapelle du séminaire, qui avait été entièrement reconstruite sous sa direction. On y voit encore, sur sa pierre tombale, une brève épitaphe rappelant les nombreuses charges qu'il avait remplies successivement ou simultanément.

Pierre Dens était un prêtre d'une piété exemplaire, d'une bonhomie et d'une simplicité antiques, d'une grande affabilité, assidu et ardent au travail et cherchant à en répandre l'ardeur autour de lui. Sa gravité sans affectation ni morgue, sa science théologique et la droiture de son sens pratique en avaient fait le conseiller très écouté de beaucoup de ses confrères dans le sacerdoce et en particulier de beaucoup de curés. Austère pour lui-même, il se distinguait par les largesses de sa charité. Mais à l'aumône matérielle il aimait joindre celle, plus méritoire, qui s'adresse directement à l'âme et au cœur. Voilà pourquoi, imitateur du célèbre Gerson, il avait pris l'habitude de réunir chaque dimanche une multitude de pauvres, à qui il expliquait les éléments du catéchisme. C'est par le même principe qu'il s'intéressait spécialement au sort des jeunes filles de la classe populaire : pendant quarante ans, il fut le proviseur et le bienfaiteur généreux d'une école vouée à leur éducation. Ses habitudes de vie et de labeur tranquilles furent momentanément troublées par deux incidents désagréables. En 1758, le gouvernement des Pays-Bas s'avisa de proscrire son *Supplément à la théologie de Neesen,* parce que l'auteur y revendiquait pour les églises le droit d'asile, qui, depuis les attaques de Van Espen, était, prétendait-on, tombé en désuétude. Vers la même date, il fut l'objet d'attaques assez violentes de la part d'un franciscain, Jean Tomson, contre lequel il avait défendu et fait prévaloir une coutume alors reçue dans certaines paroisses et motivée par des nécessités administratives : en vertu de cet usage, les confesseurs, au temps de Pâques, devaient demander et inscrire les noms des pénitents qui s'adressaient à eux. Une autre polémique, avec Maugis, religieux de Saint-Augustin, paraît avoir été plus calme. Ici, il s'agissait surtout de savoir si une personne qui reste attachée au péché mortel peut cependant satisfaire à des obligations d'actes surnaturels; Dens le niait.

On doit à Pierre Dens, sans parler de publications moins importantes : 1° *Schemata practica ad usum confessariorum,* in-4°, Malines, 1742; 2° *Supplementa theologiæ L. Neesen, de virtute religionis, reliquisque virtutibus justitiæ annexis,* in-4°, Malines, 1758; c'est ce volume qui fut prohibé par le gouvernement; 3° *Collectio scriptorum quæ separatim in lucem edita sunt circa quæstionem theologicam an sacerdos vel beneficiarius, recitans horas canonicas in affectu peccati mortalis, satisfaciat præcepto seu obligationi recitandi horas canonicas,* in-4°, Louvain, 1765; les opuscules dont il s'agit sont au nombre de quatre; 4° *De sacramento pænitentiæ,* in-4°, Malines, 1758; ce traité

fut ensuite, avec une annexe, réimprimée sous le titre : 5° *Supplementi theologiæ Neesen secunda pars, cum prosecutione pacifica animadversionum per Petrum Dens ad responsionem Em. Maugis*, in-4°, Louvain, 1764; une première édition, séparée, des *Animadversiones ad quæstionem quodlibeticam R. P. Maugis* avait paru antérieurement; 6° *Responsio ad dissertationem et apologiam J. Tomson; attexitur pastorum diœcesis de ea causa testimonium*, in-4°, Malines, 1759; 7° *Theologia ad usum seminariorum et sacræ theologiæ alumnorum*, 14 in-8°, Louvain, 1777. Ce dernier ouvrage est celui qui a surtout fondé la réputation de l'auteur. Il ne fut pourtant publié qu'après sa mort, et, à part les traités *De virtute religionis* et *De sacramento pænitentiæ*, il n'est pas son œuvre exclusive : la *Theologia* est partiellement tributaire des prédécesseurs, des collègues et des élèves de Dens. Quoi qu'il en soit, elle est restée pendant près d'un siècle le résumé classique pour l'étude de la théologie, dans plusieurs séminaires de Belgique et d'autres pays. Elle a été souvent rééditée, notamment à Liége, en 1786; à Malines, en 1819, 1828 et 1845. L'édition donnée dans cette dernière ville de 1862 à 1864 est la 9e. Tout cela sans tenir compte de réimpressions partielles. Ce succès durable est dû aux mérites caractéristiques du recueil, qui sont principalement la solidité de la doctrine et la clarté de l'exposition. Le plan général est celui de la *Somme théologique* de saint Thomas; et partout l'on s'est attaché surtout aux questions pratiques, en passant beaucoup plus rapidement sur les parties spéculatives, telles que le *De Deo uno, De Deo trino*, etc. La théorie morale est antiprobabiliste. L'emploi constant du procédé par demandes et réponses et la façon nette et précise dont les unes et les autres sont formulées n'ont pas peu contribué à la diffusion de ce manuel pour l'enseignement élémentaire de la théologie.

A cette liste on a parfois ajouté une *Ratio historica de conciliis generalibus*, in-8°, Anvers, 1748. Mais le volume ainsi dénommé est en réalité l'œuvre d'un autre écrivain, à savoir de Théodore-Emmanuel Dens, comme en témoignent tous les exemplaires qui ont survécu.

Vita auctoris, en tête de diverses éditions, par exemple celle de Malines, 1862; la *Dédicace* de l'auteur au cardinal d'Alsace, en tête du *De virtute religionis*; l'*Approbatio* de Foppens pour les deux traités *De virtute religionis* et *De sacramento pænitentiæ*; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1876, t. v; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences en Belgique*, Bruxelles, 1837, t. I.

J. FORGET.

2. DENS Théodore-Emmanuel, né à Anvers le 25 décembre 1708, suivit les cours de philosophie à l'université de Louvain et, en 1730, fut classé 30e sur 106 concurrents à la promotion de la faculté des arts. Il étudia ensuite la théologie et prit le grade de licencié, le 2 juin 1740. Cette même année, il fut nommé professeur de théologie au séminaire d'Anvers; il remplit cette charge jusqu'au 27 décembre 1754. Devenu alors curé d'Edeghem, petit village à une lieue environ d'Anvers, il administra cette paroisse jusqu'à sa mort, survenue le 24 février 1799. Il composa quelques ouvrages à l'usage de ses élèves, tandis qu'il était professeur à Anvers : 1° *Introductio ad scientiam theologicam*, in-8°, Anvers, 1748; 2° *Brevis concionandi methodus, sive rhetorica ecclesiastica*, in-8°, Anvers, 1748; 3° *Ratio historica potissimum de conciliis generalibus*, in-8°, Anvers, 1748.

Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique, t. VI, p. 286-287; *Biographie nationale*, Bruxelles, 1876, t. V, col. 601-602.

E. MANGENOT.

1. DENYS (SAINT), pape, 259-268. Successeur de saint Sixte II, qui mourut martyr le 6 août 258, Denys, prêtre de Rome, fut élu pape le 22 juillet 259. Il siégea du temps de l'empereur Gallien, sous lequel l'Église fut en paix. Les textes ne sont pas d'accord sur la durée de son pontificat; mais il semble qu'il vécut jusqu'au 26 ou 27 décembre 268. Duchesne, *Liber pontificalis*, introduction, p. CCXLVIII; Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pont. rom.*, t. I, p. 22. Il est surtout connu pour ses relations épistolaires avec son homonyme, Denys, évêque d'Alexandrie, dans diverses affaires disciplinaires ou doctrinales et pour sa lettre consolatoire à l'Église de Césarée en Cappadoce. Son rôle est d'une véritable importance dans le développement du pouvoir pontifical romain, en raison d'un cas d'appel à l'Église de Rome au sujet d'une question de doctrine, en raison aussi de la générosité de l'Église de Rome envers les Églises étrangères, en raison enfin du développemen donné à l'Église de Rome elle-même.

1° *Querelle baptismale.* — Parmi les lettres de Denys, évêque d'Alexandrie, à l'Église de Rome, plusieurs étaient écrites sous Étienne et Sixte II (257-258) aux membres les plus en vue du presbyterium romain, entre autres à Philémon et Denys, pour les amener, dans la querelle baptismale, à des dispositions plus douces que celles du pape Étienne envers les Églises où l'on s'obstinait à ne pas reconnaître le baptême donné par les hérétiques. La quatrième de ses lettres est adressée au seul prêtre Denys, et Eusèbe, qui nous la signale, remarque que son correspondant l'appelle un homme λόγιος τε καὶ θαυμάσιος. *H. E.*, VII, 7, *P. G.*, t. XX, col. 652. Il est permis de croire qu'il inclina Sixte II et tout le clergé romain à la conciliation.

2° *Affaire du sabellianisme.* — Denys d'Alexandrie correspondit encore avec son homonyme, après son élévation au pontificat, sur la question sabellienne. Ayant écrit plusieurs lettres aux Églises de la Pentapole pour les détourner de cette doctrine cyrénaïque, qui venait de s'y répandre, il fut dénoncé par l'une d'elles, à son insu, au pape Denys, et accusé de six erreurs. Celui-ci jugea l'affaire importante, convoqua un synode en 262, voir S. Athanase, *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 464; *De synodis*, 43, *P. G.*, t. XXVI, col. 749, examina la lettre incriminée, et y découvrit des impropriétés doctrinales, notamment l'emploi du terme de *créature*, ποίημα, en parlant du Fils de Dieu, la conception d'une trinité en trois hypostases tellement distinctes qu'on pouvait y voir trois dieux, enfin une répugnance marquée pour le terme d'ὁμοούσιος, consubstantiel. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1906, p. 486.

Puis, en son nom et au nom du concile, il écrivit à toutes les Églises d'Égypte une lettre circulaire où il condamnait, en gardant un juste milieu, tout à la fois l'unitarisme sabellien et le trithéisme subordinatien. Sans nommer personne, il réfutait, avec une grande logique, et ceux qui confondaient les trois personnes divines à cause de l'unité de substance appelant indistinctement le Père Fils ou le Fils Père, et ceux qui affirmaient que le Verbe était une créature, qu'il était devenu, qu'il y avait eu un espace de temps où le Père était avant le Fils. Il voulait que l'on conciliât l'unité ou la monarchie divine avec la trinité, que l'on reconnût en Dieu le Père tout-puissant, Jésus-Christ, son Fils, et le Saint-Esprit, et spécialement qu'on dît du Fils qu'il est l'auteur de toutes choses dans l'unité de substance avec le Père. Il insistait même, à en juger par les réponses de Denys d'Alexandrie, sur l'utilité d'employer le terme d'ὁμοούσιος pour désigner plus exactement les rapports du Fils avec le Père. S. Athanase, *De decretis Nicæn. synod.*, 26, *P. G.*, t. XXV, col. 464-465, citant l'*Epistola adversus sabellianos*, de saint Denys de Rome, *P. L.*, t. V, col. 116. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 10e édit., n. 48-51.

Par une lettre séparée, le pape invita Denys à s'ex-

pliquer. Celui-ci envoya une justification en quatre livres intitulés : *Réfutation* et *Apologie*, dont saint Athanase nous a conservé des extraits, et qui dut satisfaire l'orthodoxie romaine. Voir Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904, p. 182-198.

En résumé, en toute cette affaire, Denys de Rome apparaît comme un homme de gouvernement et de doctrine : il prémunit à jamais les Alexandrins contre l'origénisme qui était à la base des théories de Denys, et les prépare de loin à la lutte contre l'arianisme lorsqu'il naîtra cinquante ans plus tard parmi eux.

3° *Lettre à l'Église de Césarée.* — Denys écrivit aussi à l'Église de Césarée en Cappadoce, affligée par l'invasion des Perses. Il lui envoya des secours en argent pour le rachat des fidèles, entraînés en captivité par les barbares. Sa lettre était précieusement conservée dans les archives de l'Église, au temps de saint Basile, qui dans sa correspondance avec le pape Damase la rappelle, en appelant son auteur Διονύσιον ἐκεῖνον, τὸν μακαριώτατον ἐπίσκοπον. *Epist.*, LXX, *P. G.*, t. XXXII, col. 436. Cet acte de charité, succédant aux rapports tendus qui avaient existé peu auparavant entre Firmilien, évêque de Césarée, et les prédécesseurs de Denys, était de nature à resserrer l'union des Églises orientales avec Rome. Cf. Salmon, *Infallibility of the Church*, p. 375.

On trouve encore le nom de Denys de Rome, comme destinataire de la circulaire adressée par les évêques à la suite du dernier concile d'Antioche contre Paul de Samosate : elle arriva peut-être à Rome après sa mort. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, *P. G.*, t. XX, col. 709; S. Jérôme, *De viris*, 71, *P. L.*, t. XXIII. Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 657, mentionne une autre lettre de Denys d'Alexandrie à Denys de Rome, sur Lucien, sans doute le prêtre d'Antioche, dont se réclamait Paul de Samosate; cette lettre ne nous est pas parvenue.

4° *Développement de l'Église de Rome.* — Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 157, d'après quelque document ou quelque tradition, rapporte que Denys fit une nouvelle délimitation des églises et cimetières, sans doute désorganisés après la persécution de Valérien. Cf. Duchesne, *ibid.*, introduction, p. C. Il signale aussi ses ordinations et ajoute seulement que ce pape fut enseveli au cimetière de Calixte.

Routh, *Reliquiæ sacræ*, 1846, t. III; Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1011; Jaffé-Loewenfeld, t. I, p. 22; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 157; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1893, t. I, p. 659; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, Bonn, 1881, p. 353; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 486; Ul. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie*, 2° édit., t. I, col. 1175. Voir l'article suivant.

A. CLERVAL.

2. DENYS D'ALEXANDRIE (SAINT) naquit dans la ville de ce nom probablement avant l'an 200, de parents païens. Amené au christianisme par de sérieuses études, il suivit les leçons d'Origène. En 231 ou 232, il succéda à Héraclas dans la direction de l'école catéchétique, et seize ans plus tard, sans cesser, semble-t-il, son enseignement à l'école, dans la chaire épiscopale. La suite de sa vie fut un enchaînement de combats et de souffrances. Il put se soustraire par la fuite à la persécution de Dèce (250-251), mais durant celle de de Valérien (257-260) il se vit reléguer d'abord à Céphro en Libye, puis en un endroit « encore plus rude et libyen », dit Eusèbe, au pays de Colluthion dans la Maréotide. De retour à Alexandrie en mars 262, il y trouva la guerre civile, la peste et la famine. Il mourut pendant le premier synode d'Antioche contre Paul de Samosate (264-265), où ses infirmités ne lui avaient pas permis de se rendre.

Le surnom de *Grand*, donné à saint Denys, vient d'Alexandrie, et peut-être lui fut-il attribué par ses contemporains. En tout cas, il est déjà employé par saint Pierre d'Alexandrie, dans un fragment conservé de sa *Mystagogie*, *P. G.*, t. XVIII. Ce titre a été consacré par Eusèbe, *H. E.*, l. VII, préface, *P. G.*, t. XX, col. 657. Bien qu'il fût l'homme d'action plus que de doctrine, saint Athanase le qualifie de καθολικῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος. *Epist. de sentent. Dionys.*, c. VI, *P. G.*, t. XXV, col. 487. Saint Basile l'appelle κανονικόν, attestant ainsi son autorité et l'orthodoxie de sa foi. *Epist.*, l. II, epist. CLXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664. Il intervint énergiquement et avec succès dans les questions qui s'agitaient alors dans l'Église, aussi décidé contre l'erreur que doux et prévenant pour les errants. Il ne publia guère que des écrits de circonstance, en vue d'un besoin pratique, dans un style alerte et vivant, non exempts d'obscurités dogmatiques, mais toujours animés du zèle le plus pur. Nous n'en possédons malheureusement que des fragments, la plupart sauvés par Eusèbe, recueillis trop incomplètement par Migne, *P. G.*, t. X, col. 1233-1344, 1576-1602. Cf. Pitra, *Analecta sacra*, t. III, p. 596-598; t. II, p. XXXVI-XXXVII; fragments syriaques et arméniens, t. IV, p. 169-182, 413-422; cf. Prol., p. XXIII-XXV. M. Feltoe a recueilli d'une façon plus complète les fragments des œuvres de saint Denys, Διονυσίου λείψανα. *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. Il les a groupés en six catégories : 1° les lettres, parmi lesquelles il faut noter les cinq épîtres baptismales; 2° Περὶ ἐπαγγελιῶν; 3° Περὶ φύσεως; 4° la controverse avec Denys de Rome; 5° les fragments exégétiques; 6° des fragments divers. Il a utilisé des fragments publiés par Holl, dans *Texte und Untersuchungen*, 1900, t. XX, et par Sickenberger, *ibid.*, 1902, t. XXII, fasc. 4, p. 62, 78-79, 82, 85, 86, 98. La liste des ouvrages de saint Denys a été donnée par saint Jérôme, *De viris*, 69, *P. L.*, t. XXIII, col. 677-681. Il faut signaler la lettre à saint Denys de Rome, Περὶ Λουκιανοῦ, l'ἐπιστολὴ διακονικὴ δι' Ἱππολύτου, l'épître τοῖς καθ' Αἴγυπτον περὶ μετανοίας, l'épître à Conon, l'épître ἐπισθεοτικη, la lettre à Origène, περὶ μαρτυρίου, etc. On ne connaît aussi que le titre du *Livre sur les tentations*, ὁ περὶ πειρασμῶν λόγος. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXVI, 2, *P. G.*, t. XX, col. 705. *Les livres sur la nature*, οἱ περὶ φύσεως λόγοι, Eusèbe, *loc. cit.*, et *Præp. ev.*, l. XIV, c. XXIII-XXVII, *P. G.*, t. XXI, col. 1272-1289, probablement antérieurs à l'épiscopat de Denys, étaient une solide réfutation du matérialisme épicurien. D'un commentaire sur les premiers chapitres de l'Ecclésiaste, I, 1-III, 11, Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XXVI, 3, col. 705, qui semble de la même époque, une chaîne donne des fragments considérables, certainement authentiques dans l'ensemble. Les *Deux livres sur les promesses*, περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα, Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXIV-XXV, col. 692-704, écrits vers 253-257, étaient dirigés contre Népos, un évêque de la région d'Arsinoë, et sa *Réfutation des allégoristes*. Voir NÉPOS. Dans le l. I[er], Denys combattait les rêveries millénaristes de Népos; il traitait, dans le l. II[e], de l'autorité de l'Apocalypse, composée par « un saint, inspiré de Dieu », nommé Jean, non toutefois par saint Jean l'évangéliste. Voir t. I, col. 1469. L'adhésion de plusieurs évêques de Libye à l'hérésie de Sabellius fut l'occasion du concile d'Alexandrie de 261 et de la lettre à Ammonius et Euphranor; mais pendant qu'il ne songeait qu'à fuir l'écueil du modalisme, Denys faillit tomber sur celui du subordinatianisme; pour exprimer avec toute la netteté possible la distinction personnelle du Père et du Fils, il emploie des termes et des comparaisons qui impliquent une distinction substantielle. Accusé de six erreurs auprès du pape saint Denys, invité par le concile romain de 262 à se justifier, il répondit d'abord par une lettre, S. Athanase, *Epist. de sentent. Dionysii*, 4, *P. G.*, t. XXV, col. 485, et ensuite plus explicitement par une *Réfuta-*

tion et Apologie, ἔλεγχος καὶ ἀπολογία en 4 livres, S. Athanase, *op. cit.*, 13, col. 500; Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXIV, 1, col. 704; *De synodis Arimini in Italia et Seleuciæ in Isauria celebratis,* 43, *P. G.,* t. XXVI, col. 769, qui contenait des déclarations absolument orthodoxes au sujet de la Trinité. Saint Basile a connu la dénonciation de saint Denys d'Alexandrie à saint Denys de Rome. Il mentionne l'apologie de l'évêque accusé et rend justice à sa foi au sujet de la trinité. Il précise exactement l'erreur de Denys, mais il l'explique et partage l'opinion indulgente de saint Denys de Rome et de saint Athanase. *De Spiritu Sancto,* 72, *P. G.,* t. XXXII, col. 201; *Epist.,* IX, *ibid.,* col. 269. Il a donc connu toute l'affaire et l'a jugée en théologien compétent. Denys écrivit une série de lettres relatives au schisme novatien et à la question des *lapsi*. Il exhortait Novatien et ses adhérents à se soumettre au pape légitime et recommandait à l'égard des tombés toute l'indulgence possible; particulièrement belle est la lettre à l'antipape lui-même. Eusèbe, *op. cit.*, l. VI, c. XLV, col. 634. Dans le différend sur la validité du baptême des hérétiques, Denys travailla surtout à porter les uns et les autres à la paix. Eusèbe, *op. cit.,* l. VII, c. IV-IX, col. 641-657. L'an 264 ou 265, le vieil évêque écrivit à l'Église d'Antioche contre la doctrine de Paul de Samosate. *Ibid.,* c. XXVII, 2, col. 705. La lettre à l'hérétique lui-même qu'on trouve dans Mansi, *Concil.,* t. I, col. 1039-1088, est une supercherie de plus des apollinaristes. Eusèbe a extrait des lettres pascales de saint Denys quelques données historiques, *H. E.,* l. VII, c. XX-XXII, col. 681-692; la lettre à Domitius et Didyme pour la Pâque de 251 contenait un canon pascal de huit années et décidait que la fête devait toujours se célébrer après l'équinoxe du printemps. *Ibid.* Une des lettres à Basilide, évêque de la Pentapole, Eusèbe, l. VII, c. XXXI, 3, col. 705, doit sa conservation intégrale à cette circonstance qu'elle a été mise par les Grecs au nombre des Épîtres canoniques. Routh, *Reliq. sacræ,* 2ᵉ édit., t. III, p. 219-250; Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et monum.,* t. I, p. 541-545, cf. p. 548 sq.

La plupart des traités de saint Denys ont été écrits sous forme de lettres. Eusèbe, *H. E.,* l. VII, c. XXVI, *P. G.,* t. XX, col. 704-705. Le Περὶ σαββάτου, comme le Περὶ γυμνασίου, le Περὶ φύσεως et le Περὶ πειρασμῶν, dédié à Euphranos, étaient des lettres.

Saint Denys a sur l'inspiration de l'Écriture les mêmes idées qu'Origène. Il attribue formellement l'Épître aux Hébreux à saint Paul, et sur ce point, il va plus loin qu'Origène. Cf. Eusèbe, l. VI, c. XXV, col. 584 (pour Origène), et l. VI, c. XLI, col. 605, où saint Denys cite Heb., X, 34, avec cette introduction : Παῦλος ἐμαρτύρησε. Il est aussi témoin de la foi de l'Église au sujet de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie : τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα. Eusèbe, l. VII, c. IX, col. 656. Il nous apprend aussi qu'à Alexandrie la sainte eucharistie était conservée pour les malades : βραχὺ τῆς εὐχαριστίας ἐπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ. Eusèbe, l. VI, c. XLIV, col. 632.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. Godet et Verschaffel, t. I, p. 283-288; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien,* in-8ᵉ, Fribourg, 1867; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur,* t. I, p. 409-427; Fœrster, *De doctrina et sententiis Dionysii Magni Alexandrini,* Berlin, 1865; Roch, *Dionysius der Grosse über die Natur,* Leipzig, 1882; *Dictionary of christian Biography,* art. *Dionysios of Alexandria;* Benson, *Cyprian,* 1897, passim; Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysios of Alexandria,* Cambridge, 1904; Hurter, *Nomenclator,* 3ᵉ édit., t. I, col. 82-86; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2ᵉ édit., t. I, col. 1168-1169.

C. VERSCHAFFEL.

3. DENYS DE CORINTHE (SAINT) était évêque de cette ville au temps du pape saint Soter (vers 166-174). Voir SOTER. Il avait une telle réputation que les Églises les plus lointaines aimaient à le consulter. Eusèbe connaissait de lui sept épîtres « catholiques », c'est-à-dire adressées à des communautés diverses, et une lettre particulière. De la VIIᵉ épître catholique, lettre de remerciement et réponse à la communauté de Rome, l'historien de l'Église nous a laissé de précieux extraits. *H. E.,* l. IV, c. XXIII, 10-12, *P. G.,* t. XX, col. 383. Il y célèbre la charité de l'Église de Rome envers celle de Corinthe, col. 387. L'épître aux Éphésiens était dirigée contre le gnosticisme de Marcion. *Ibid.,* l. IV, c. XXIII, 4, *ibid,,* col. 381.

Routh, *Reliquiæ sacræ,* 2ᵉ édit., t. I, p. 175-201; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. Godet et Verschaffel, t. I, p. 242. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie,* 2ᵉ édit., t. I, col. 1174.

C. VERSCHAFFEL.

4. DENYS d'Andrinople, métropolitain de cette ville, mérite une mention dans ce dictionnaire pour le recueil d'homélies qu'il publia à Venise, en 1777, sous la surveillance de Spyridion Papadopoulos. En voici le titre : Ὁμιλίαι διάφοροι φιλοπονηθεῖσαι, οὕτως ὡς ὁρῶνται ὧδε κείμεναι, σύντομοι αἱ πλείους, καὶ εὐσύνοπτοι, χάριν τῶν ἁπλουστέρων, in-4ᵒ, Venise, 1777. Elles sont divisées matériellement en deux parties, la première consacrée aux principales fêtes, la seconde au propre du temps; mais la division n'est qu'apparente. Ici comme là, ce sont de simples exhortations aux vertus chrétiennes, rédigées sobrement et prononcées par Denys au cours de ses visites pastorales. C. Sathas, qui les signale dans sa Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 610, assure qu'elles ont été imprimées en 1775 et en 1778; ces deux dates, comme tant d'autres fournies par ce peu scrupuleux écrivain, sont absolument fausses.

L. PETIT.

5. DENYS IV DE CONSTANTINOPLE, patriarche, auteur d'une célèbre profession de foi contre les erreurs calvinistes : c'est à ce titre qu'il figure ici, à l'exclusion des autres patriarches de même nom. Originaire de Constantinople, Denys *Mouslim* ou le *gouverneur* était simple employé du patriarcat œcuménique et étranger même à la cléricature, quand la faveur de Denys III, son protecteur, l'éleva sans transition aucune à la métropole de Larissa (9 août 1662), que Denys III venait précisément de quitter pour le trône patriarcal. A la chute de Parthénius IV, le nouveau métropolitain devint patriarche lui-même au mois d'octobre 1671. Renversé le 14 août 1673, il réussit à remonter sur la chaire de Photius le 24 octobre 1676; il s'y maintint jusqu'au 2 août 1679. Trois fois encore il revint et trois fois il dut se retirer devant l'opposition de la clique phanariote : 31 août 1683-10 mars 1683, 7 avril 1686-17 octobre 1687, fin 1693 pour un court pontificat de sept mois. Retiré en Valachie, il mourut à Bucarest le 23 septembre 1696 et fut inhumé au monastère de Radoulvoda. — C'est au mois de janvier 1672, lors de son premier patriarcat, que Denys, d'accord avec les patriarches démissionnaires et les membres du synode, donna sa fameuse réponse sur les erreurs calvinistes. Elle traite, après un court préambule, du nombre des sacrements et de leur nature, en particulier de la sainte eucharistie et de la présence réelle, du baptême des enfants, du sacerdoce et de sa nécessité, du mariage et du célibat des prêtres, de l'Église orthodoxe orientale, du culte des saints et de la vénération des images, du jeûne, et, pour finir, des Livres saints et de leur nombre. Éditée pour la première fois par le bénédictin Michel Foucqueret à la suite du synode de Jérusalem, in-8ᵒ, Paris, 1676 et 1678, cette déclaration dogmatique fut insérée par Hardouin, avec quelques amendements dans la traduction latine, au t. XI de sa collection des conciles, p. 273 sq., d'où elle passa dans le Supplément de Mansi, *Conciliorum collectio,* t. XXXIV *b,* col. 1777-1790 t. XXXVII, col. 453-464. On la trouve encore dans le